عزمي بشارة

المجتمع المدني

دراسة نقدية





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

المجتمع المدني

دراسة نقديّة

المجتمع المدني

دراسة نقديّة

عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي

المجتمع المدني: دراسة نقديّة/عزمي بشارة.
٤٠٠ ص؛ ٢٤ سم.
يشتمل على ببليوغرافية (ص. ٣٥٧ - ٣٦٩) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2260-4

١. المجتمع المدني. أ. العنوان.
301

العنوان بالإنكليزية
Civil Society: A Critical Study
by Azmi Beshara

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب.: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر
هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة السادسة
بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٢

توزيع



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

هاتف: ٧٨٦٢٣٣ - ٧٨٥١٠٨ - ٧٨٥١٠٧ (١ - ٠٠٩٦١)
الموقع على شبكة الانترنت: http://www.asp.com.lb

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ١٩٩٦

المحتويات

مقدمة الطبعة السادسة

صدرت الطبعة الأولى من كتاب **المجتمع المدني** في منتصف التسعينيات. وبعد صدور ثلاث طبعات من هذا الكتاب في بيروت وطبعتين أخريين في فلسطين، أعتقد أنه لا يزال يحتفظ بأهميته النظرية ككتاب مرجعي. وكان من دواعي سعادتي أن ألتقي طلاباً في جامعة عربية وأكتشف أنهم درسوا في هذا الكتاب كمقرر في مساق من مساقات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ومذ صدر الكتاب، قمت بتطوير بعض مقولاته عينياً حينما سنحت الفرصة لي بذلك، وخصوصاً في كتاب **المسألة العربية** الذي صدر بعد مرور عشر سنوات على صدور الطبعة الأولى من **المجتمع المدني**. وهو يحتوي على أفكار جديدة أعدّها امتداداً للمشروع الفكري نفسه ولكن عبر معالجة قضايا أخرى. ثم عدت وبسَّطت بعض مقولات كتاب **المسألة العربية** في كتاب آخر هو **أن تكون عربياً في أيامنا**.

كتاب **المجتمع المدني** هذا، هو كتاب نظري يبحث في تطوّر هذا المفهوم (أي في تعريفه التاريخي) عبر مراجعة تاريخ الفكر السياسي الغربي، وما يوازي ذلك من تطورات اجتماعية. وكان الهدف من الكتاب تفكيك حالة الاستهلاك الرائج لمفهوم «المجتمع المدني»، والتعامل معه جاهزاً من المنتج إلى المستهلك. لقد انتشر تعامل صنمي «فتيشي» مع هذا المفهوم إلى درجة نزعت منه قدرته التفسيرية ومفعوله النقدي.

من هنا كان هم الكتاب النظري هو تبيان أصل هذا المصطلح فلسفياً، في بدايات الحداثة، وذلك قبل أن يتخذ هذا البعد المعياري المنسوب إليه بعد انهيار المعسكر الاشتراكي. كما تابع الكتاب تطور المصطلح في الفكر السياسي، حين كان مقابلاً للمجتمع الطبيعي ومتطابقاً مع الدولة، إلى أن

استُخدم بصورة مشوّهة للدلالة على كلِّ ما هو ليس دولة في نظر بعض(*) رواد الفكر الرومانسي العربي في سياق تجميل المجتمع وشيطنة الدولة، فجُرِّد من وظيفته النقدية والديمقراطيّة وجُعِل مطابقاً للمجتمع الأهلي، لمجرد أنه ليس دولة.

لقد بينّا في هذا الكتاب وظائف المجتمع المدني المؤدّية إلى الديمقراطية، بعدما غاب المفهوم وعاد إلى الظهور من جديد بمعنى مختلف، من مطابقته لمفهوم الدولة في بعض نظريات العقد الاجتماعي وحتى مروره بتمايزات أخرى عن الدولة كمميّز لمجتمع ينظّم ذاته ويعيد إنتاج ذاتِه في اقتصاد السوق، إلى تمييز نفسه عن «الكليركالي» الديني، وعن العسكري. فلمفهوم «المجتمع المدني» تاريخ مرتبط بالسياسة والاقتصاد وبتطور نشوء فكرة المجتمع والدولة في مقابل الجماعة الوشائجية من جهة وآليات القسر التي تستخدمها الدولة في تثبيت سيطرتها من جهة أخرى.

من هنا، بيّن هذا الكتاب أن وصول مفهوم «المجتمع المدني» إلينا متطابقاً مع ما هو ليس سياسي، بعد عمليات فرز طويلة آلت إلى مرحلة ما بعد الحداثة في الغرب، قد ينقلب في الدول العربية ودول الجنوب الأخرى إلى عامل ما قبل حداثي بإبعاد المثقفين من السياسة عبر أنماط من العمل المجتمعي غير السياسي المعتمد على التمويل الأجنبي، أو عبر المراهنة على البنى الأهلية بوصفها «ليست دولة» مع أن وظيفتها ضد ـ مدنية أيضاً، وليس لا ـ دولتية فقط.

وأوصلنا التحليل إلى عرض مكثف للفرق بين الأمة والقومية والتأكيد على الأمة المواطنية بوصفها أمةً نحو الخارج ومجتمعاً مدنياً نحو الداخل، ولكون مفهوم المواطنة الديمقراطية هو المجسِّد للعلاقة بين السيادة السياسية وبين المجتمع المدني. لقد أظهرنا في هذا الكتاب أن المجتمع المدني هو صيرورة فكرية وتاريخية نحو المواطنة والديمقراطية عبر مجموعة من التمفصلات والتمايزات في العلاقة بين الفرد والجماعة، أو بين المجتمع والدولة.

(*) أؤكد هنا على كلمة «بعض» بعد أن عاتبني بعض الأصدقاء الباحثين على ما عدّوه تعميماً غير مقصود.

لم يرج المصطلح في حينه نتيجة انشغالٍ علميٍ جامعيٍ حقيقيٍ أو تلبيةً لحاجة إلى نموذج نظري في تفسير إشكاليات في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعة العربية. وهذا هم آخر له شجون أخرى، لأن العلوم الاجتماعية في الجامعة العربية تعيش في واد والتحديات السياسية والاجتماعية في واد آخر. من هنا كانت توجد حاجة جامعية إلى كتاب كهذا إذا صح التعبير.

هذا البحث النظري إذاً، موجه إلى المختصين، وبالدرجة الثانية إلى أي جمهور مثقف. ولكني سمحت لنفسي في مقدمة الطبعة الأولى منه أن أطرح تحديات وأوجه أسئلة للقارئ العربي، ولا سيّما لقطاع من المثقّفين العرب الذين انصرفوا بدءاً من تسعينيات القرن الماضي إلى الحديث عن المجتمع المدني، تعويضاً من نكوصٍ سياسي أصاب المثقّف العربي ومن استقالة من العمل السياسي بعد عجزٍ أو وهن ضرب الحالة القومية واليسارية في حينه. وفعلاً كان أغلبية من تعاملوا مع المفهوم «من المنتج إلى المستهلك» في حينه من خريجي أزمة اليسار والحركات القومية التي تجلّت على أشدِّها في تلك المرحلة من انهيار النظام السوفياتي، وأزمة النظام العربي بعد حرب الكويت واتفاقيات أوسلو وغيرها من مظاهر انهيار أو ضعف التيار القومي، الذي كان معروفاً آنذاك كتيارٍ متمركزٍ حول دول عربية تتبنى القومية العربية كأيديولوجية رسمية. وفي حينه قلنا إن جيلاً كاملاً من المثقفين قد انسحب من السياسة إلى خدمة النظام القائم أو بات يراهن فكرياً على فهم غير صحيح للمجتمع المدني كأنه خارج الدولة، وبدا كأنه يترك ساحة العمل السياسي للتيار الإسلامي.

في ما يتجاوز الإشكاليات النظرية في الفكر السياسي الغربي التي أثارها هذا الكتاب وعالجها، كانت هذه هي الإشكالية السياسية الأساس فيه. لقد طُرحت بالأمس كـ «تحدياتٍ» على المثقّفين العرب تدعوهم إلى العودة إلى ساحة العمل السياسي انطلاقاً من المقولة الأساس التي حملها الكتاب والتي تقول: إن المجتمع المدني من دون سياسة وخارج سياق المعركة من أجل الديمقراطية هو عملية إجهاض لمعاني المجتمع المدني التاريخية وطاقته النقدية، فضلاً عن نزع قدرته التفسيرية على فهم البنى الاجتماعية والسياسية.

واليوم، نكتب هذه المقدمة لطبعةٍ أخرى من الكتاب تصدر عن المركز

العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في خضم أحداث مهمة تعصف بالمنطقة وتنهي حالة الجمود التي عاشتها في العقود الثلاثة الأخيرة. ويطغى في هذه التطورات البعد السياسي، ذلك المتعلق بمسألة نظام الحكم، كما عرّفناه في الكتاب. وتعود فيها المسألة الديمقراطية كمسألة سياسية.

١ ـ لقد عاد «السياسي» بقوّة إلى الحراك الاجتماعي وعبر الثورات العربية التي تداعت أحداثها بسرعة من تونس إلى مصر إلى اليمن وليبيا وسوريا. فأين يقع «المجتمع المدني» في هذا الحراك الذي يُمكن أن نقرأ عدداً من مظاهره في الحركات الاجتماعية وحركات الاحتجاج التي ظهرت في عدد من المجتمعات العربية قبل اندلاع الثورات الكبرى؟ تشهد المجتمعات العربية عملية إعادة تشكّل تعمل فيها الهوية العربية، كخلفية ثقافية وجدانية مشتركة تبرز الهموم المشتركة موصلةً إلى الاحتجاج. ولكن الفاعل على الأرض هو جموع المواطنين، الواعين لحقوقهم كمواطنين والمدركين أن عليهم واجباً سياسياً يتمثّل بمشاركتهم الفاعلة في الحيز العام. وما يجري شيده عبر هذه الصيرورة الثورية هو **مجتمع مدني** و**أمة مواطنية** في الوقت نفسه، وقد عدّيناهما في الكتاب الشيء نفسه منظوراً إليه من زوايا مختلفة وبوظائفه المختلفة. ونحن نرى ذلك بوضوح في مصر وتونس وعبر محاولات حقيقية مثابرة في اليمن. وتوضح الحالة اليمنية جيداً الإشكالية التي حاولنا شرحها، لأن المجتمع المدني هناك يشق طريقه بأمل، ولكن بصعوبة بالغة، عبر تمايزٍ عن الدولة والقبيلة والعسكر في آن معاً. وهو لن يتمكن من النجاح في هذه المعارك دفعة واحدة، بل في بعضها؛ ولكنه يظهّرها بصورة نادرة دفعة واحدة. إن معركة المجتمع المدني اليمني طويلة، ولا تتوقف عند إسقاط رئيس.

لقد ساهمت قوى سياسية وحركات اجتماعية وجمعيات في التحضير لهذا الحراك الثوري العربي. ولكنه لم يكن ممكناً لولا تورط فئات شعبية واسعة في تحدي النظام الحاكم والتوجه إلى القضية السياسية. وهو ما ترددت الأحزاب والقوى السياسية في فعله طويلاً. ولكن من جهة أخرى، أثبتت الأحداث صحة ما قلناه، حتى حين جرى تسخيف دور الأحزاب، إنه في المجتمعات الساعية إلى الدمقرطة، تكون الأحزاب، أو تنظيم الناس الطوعي واتحادهم لهدف سياسي متعلق بنظام الدولة، جزءاً أساسياً من

المجتمع المدني. وتشهد الساحة العربية عودة إلى العمل الحزبي والحياة الحزبية بعد الثورة، في تونس ومصر، وحتى في تلك الدول التي لم تؤدِّ الأحزاب فيها دوراً فاعلاً في حركة الشباب الثوري. ونحن نعتقد أن مسألة إقامة أحزاب سياسية ذات طابع وطني عام هي تحدٍ كبير يواجه قوى التغيير الديمقراطي في ليبيا التي لم تُحسم مسألة الديمقراطية فيها بعد.

وبالمجمل، يبدو واضحاً الآن أن المجتمع المدني كمجتمع تعاقدي بين أفراد، ظهر في الساحات بأجلى صوره في توتر ليس مع الدولة التي تعتمد القسر فحسب، بل مع تلك التي تخلت عن وظيفتها كدولة أيضاً، بعدما حوّلت الحيّز العام إلى حيّز خاص عبر نشوء مفهوم وممارسة الأسر الحاكمة وعبر تحويل المجال العام إلى مزرعتها الخاصة. لقد تجلى المجتمع المدني في صراع الجموع مع الدولة على عودتها إلى الحيّز العام، وظهرت براعم المواطنة تتفتح في الفعل السياسي. ولكنها في العمق تطالب بدولة تتصرف كدولة وليس كملك خاص. لم تكن الثورات مناهضة للدولة. بل شهدنا رد فعل شبه فطري يرحب بدور الدولة كحامية للثورة حين تميز هذه الدولة نفسها عن النظام بصورة الجيش الوطني. ومن يفهم نظرية المجتمع المدني يدرك أن المجتمع من دون دولة ليس مجتمعاً مدنياً، بل قد ينهار إلى جماعات، وتجربة العراق بعد عام ٢٠٠٣ مباشرة ما زالت ماثلة في الأذهان.

من هنا أيضاً، سوف تتصارع المواطنة في دولة مثل ليبيا، بل سوف تصارع على حياتها ضد خصمين رئيسيين لها: أولهما، التدخل الخارجي الذي يمس بالسيادة، حيث يظهر المجتمع المدني نحو الخارج كأمة ذات سيادة؛ وثانيهما، محاولات إحياء القبلية والجهوية في تنافس النخب السياسية.

ولا تجوز في رأينا الاستهانة بأهمية الأجندات الدولية الأجنبية وتدخلها في البلدان العربية بحجة مساعدة الثورات الديمقراطية. فلا يلبث هذا الدعم أن يتحوّل إلى إملاءات سياسية اقتصادية تمس بسيادة أي بلد، وبالتالي بمواطنته، فضلاً عن خياراته السياسية، وبخاصةٍ في ما يتعلق بالتكامل مع بقية الأقطار العربية وبالالتزام بالقضية الفلسطينية. كما ثبت أنه في الدول التي تعيش الصراع السياسي على نمط صراع هويات، تتحوّل الاستعانة بالخارج إلى فعل طائفي، لأنه يرى بالطائفة المنافسة عدوه الأول، كما

يتحول التدخل الخارجي إلى عامل تفتيت مناهض للمواطنة، لأنه يأتي بتصورات استشراقية حول التقسيمات الطائفية والمذهبية والقبلية ويرفض الفعل القومي أو الوطني كصيرورة تغيّر الواقع الاجتماعي ولا تسلّم به، وبالتأكيد ترفض تسييسه.

من هنا تبرز أهمية فهم المجتمع المدني كصيرورةٍ دمقرطة، وليس كمجرد إسقاط نظام. فإسقاط النظام ربما لا يقود إلى الديمقراطية، ولا سيما إذا لم يتوافر لدى قوى الثورة برنامج انتقال إلى الديمقراطية، وإذا ما اكتفت بدور هو ترداد ما يردّده الشارع من دونها أصلاً.

٢ ـ ونحن نتحدّث عن دور المجتمع المدني في حركات الاحتجاج وفي الثورات القائمة، تلح المقاربة المعرفية على سؤال سبق أن طرحته مقدّمة الطبعة القديمة من الكتاب بالعبارة التالية: «عاد المجتمع المدني إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية بعد غيابٍ طويل لتأطير معطيات تمرد المجتمع ضد الدولة الاشتراكية: حالة بولندا...»، فماذا عن المجتمع المدني العربي اليوم وثوراته؟ هل يُمكن الحديث اليوم عن «عودة جديدة» للمجتمع المدني العربي؟ ولكن هذه المرّة عبر قوى اجتماعية جديدة، ليس هرباً من «السياسي» وليس تعويضاً من غياب السياسة عبر خطابٍ عام ومراكز أبحاث وندوات، ولكن عبر حراكٍ فعلي سياسي (ثورة) يلح ويصر على «التحوّل الديمقراطي»؟ هذا حاصل فعلاً. وهذا ما طرحناه في كتاب **المسألة العربية**. فالمطوب هو طرح مسألة نظام الحكم.

وظروف الثورات العربية وفاعلية المواطنين والنقاش الدائر اليوم تعيد المجتمع المدني إلى الواجهة. ولكن بتحدياته الجديدة. فالجميع يفهم الآن محدودية دور ما يسمى المنظمات غير الحكومية على أهميّتها، وهي التي حاول بعض اليسار السابق في التسعينيات أن يختزل تعريف المجتمع المدني فيها. لقد بيّنت الثورات العربية غير المنتهية أن المجتمع المدني كمجتمع مواطنين لا يتبلور بمعزل عن مسألة الدولة، بل من خلال عملية تفاعل معها. لقد كان الزناد لإطلاق الحوار حول المجتمع المدني في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته هو دور نقابات عمالية في موانئ بولندا على البلطيق (جدانسك) الذي تحوّل من النضال على حقوق نقابية إلى

قيادة ثورة مدنية ضد الدولة الشمولية ودكتاتورية الحزب الواحد. ولم يُقصد بهذا المفهوم، حتى حين أحيته النظرية السياسية في تلك المناسبة، الجمعياتُ غيرُ الحكومية. والأهم من ذلك أن النموذج البولندي يذكِّر بالدور الذي أدته الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الحراك، وأن دور الدين في مثل هذه الحالات ليس خاصاً بالمجتمعات الإسلامية. وبعد الثورة رفض المجتمع البولندي مكافأة الكنيسة على دورها بالتنازل عن الحقوق الشخصية التي اكتسبتها المرأة في ظل النظام السابق، على الرغم من مطالبة الكنيسة المتكررة ببعض التعديلات القانونية.

لقد ساهم شباب أحزاب المعارضة في الثورات، كما ساهمت فيها الأحزاب نفسها. ولا شك في أن بعض الشباب قد تلقى تدريباً على النشاط في قضايا حقوق الإنسان في جمعيات غير حكومية مدعومة غربياً. ولكن هذا لا يفسر خروج مئات الآلاف والملايين من أبناء الشعب الذين اقتحموا المجال العام بقناعة راسخة لا يزعزعها الرصاص بأنه آن الأوان أن يتغير النظام السياسي، وأن عليه أن يذهب. والجهود في بناء الديمقراطية ما لبثت أن تجلت في صراع وحوار قوى اجتماعية، ونخب وأحزاب وتيارات فكرية حول طريقة إدارة الدولة. وهو نقاش لا يتجاهل قضية الدولة بل يضعها في مركز عملية تشكُّل مجتمع مدني حقيقي، إنها عملية بناء المجال العام الذي يصنع التقاطع بين المجتمع والدولة. وهو مجال توسّع بفعل النشاط الإعلامي وشبكات التواصل الاجتماعي، وغيرها مما كتب وقيل فيه الكثير.

واللافت للنظر أن المثقفين لم يؤدوا دوراً أساسياً كفئة في عملية الاحتجاج الكبرى التي عمّت العالم العربي وانتشرت مثل النار في الهشيم. وإذا ما استثنينا مثقفي الأنظمة، وهم كثر، فقد انقسم الباقون إلى من غلب على موقفهم العجز والإحباط والتشكيك. فمنهم من شكّك بوجود دور للأيدي الخارجية محوّلاً الثورة إلى مؤامرة، ومنهم من خاف وخوّف من التيار الإسلامي. ولكن الحراك الثوري العربي الحالي كان له مثقفوه، خلافاً للادعاء السائد الذي يروَّج في الغرب وكأنه لم تكن للثورة رموزها الثقافية. وهو ادعاء عنصري، يرغب في التعامل مع الثورات العربية كمادة خام، وكظاهرة عفوية تحتاج إلى تشكيل.

ولا بد من إعادة الاعتبار وبقوة لمثقفي الثورة العربية الذين نظّروا لها ورافقوها، ولا حاجة إلى الخجل في هذا الموضوع. لقد كانت سعادتي غامرة حين اكتشفت مصادفة في أمين البوعزيزي وغيره من الشباب المثقف الذين أشعلوا الانتفاضة في سيدي بوزيد شباباً قرأوا كتباً مثل **المجتمع المدني والمسألة العربية** وتحاوروا حولها وحاوروني أيضاً، كما قرأوا غيرها من الكتب لغيري طبعاً. وكان ميدان التحرير في مصر يعج بالكتّاب والمثقفين الذين تضيق هذه المقدمة عن ذكرهم الآن. كما كان الإعلام وسيلة للتأثير يحاول بعض المثقفين التقليل من شأنها لكونها لا تليق بالمفكر، وكأن الموضوع هو صورة المثقف وليس واجبه. ولكن الواقع أن وسائل الإعلام هذه متاحة اليوم، وقد استغل مثقفو ومفكرو الشعوب الأخرى ما كان متاحاً لهم من وسائل إعلام للوصول إلى الجمهور في حينه مثل الصحيفة والمذياع وغيرها.

والحقيقة أن التشكيل متوقف على الحوار التواصلي والتشكّلات التي سيقيمها المثقفون العرب في الدول كافة لتحديد شكل النظام السياسي الديمقراطي المطلوب في كل بلد، ونوع العلاقات التي ستسود مع الدول العربية الأخرى، وأوجه التأثير التي سيمارسها المجتمع على الدولة عبر الأحزاب والانتخابات الدورية وحرية التعبير عن الرأي وأنظمة الرقابة والمحاسبة، وكذلك حول سياسات التنمية الاقتصادية السيادية في مقابل التبعية الاقتصادية وأنظمة الفساد التي كانت قائمة؛ فحركة الشعوب العربية التي خرجت إلى الشارع على صورة حراك ثوري واحتجاجات، تحتاج إلى صياغة لكي لا يَسهُل احتواؤها من قبل النخب القديمة الحاكمة.

٣ ـ لقد تابعنا في هذا الكتاب بتوسع عملية التعريف الوظيفي ـ التاريخي للمجتمع المدني، وانتقلنا من الجماعة الأهلية للمجتمع ومن اقتصاد السوق إلى الاتحادات الطوعية وغيرها. ولكننا أكّدنا أن هذه عملية لا يمكن أن يطلب من كل مجتمع أن يمر بها كاملة من جهة، ولا يُكتفى بنتائجها الجاهزة من جهة أخرى. فما هي صيرورة المجتمع المدني الممكنة عربياً؟

لقد قلنا إن امتحان تشكُّل المجتمع المدني في التجربة التاريخية الغربية هو مسار الديمقراطية، وهو «عملية الدمقرطة نفسها». وفي التجربة التاريخية

العربية المعاصرة، ثمة تحليل يحمل بعدَيْن أساسيَّيْن لتعثّر حراك المجتمع المدني:

ـ بدأ الإصلاح الديمقراطي من فوق ولمصلحة الطبقة الحاكمة في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، وقد فشل الإصلاح مع فئة المثقفين التي التفت حوله وراهنت عليه، إذ لم تفقد الأنظمة زمام المبادرة وكان في إمكانها تسخيره لمصلحتها. وما تبقى منه هو أنظمة شبيهة ببقية الأنظمة التي لم تقم بالإصلاح، لناحية طبيعة الأسر الحاكمة وتحالفها مع الأمن ورجال الأعمال، لكن مع هامش حرية أوسع. وفي هذا الهامش تدرّبت الأحزاب والجمعيات وغيرها على الفعل الاحتجاجي.

ـ لقد تُرك العمل السياسي للأحزاب الإسلامية. وهذا بالطبع لم يكن قراراً ذاتياً اتخذته القوى الأخرى التي تغيّرت ظروف عملها الدولية والإقليمية وأضعفتها. ولكن المخرج الذي بحثت عنه في العمل اللا ـ سياسي في الجمعيات وغيرها لم يسعفها، فأبقى أحزاباً مصابةً بالجمود من جهة، وعملاً غير سياسي يكنّي نفسه مدنياً من جهة أخرى. أما الحركات الإسلامية فقد شهدت من دون شك مرحلة ازدهار في المرحلة السابقة لا مجال لتلخيصها الآن. ولكنها لم تنته إلى نجاح سياسي يذكر، ما عدا على جبهة المقاومة. وفشلت تجربتها السياسية في السودان، أما التجربة في أفغانستان فساهمت في تنفير الناس من طرح «الإسلام هو الحل» من دون نقاش. وصار النقاش واجباً على الأقل، وهو ما سمح ببدء عملية تقييم ذاتي نقدي مفيد.

إضافة إلى عدم تحقيق أي نجاح سياسي واضح، فقد قرّبت التجربة التركية الأحزاب الإسلامية الرئيسية من مراجعة موقفها من الديمقراطية، بعدما كان بعضها متقدماً على النموذج التركي، ونذكر منه، على سبيل المثال لا الحصر، نموذج مصطفى السباعي في سوريا في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي في سوريا، وحالة حركة النهضة في تونس لاحقاً. لكن النشاط السياسي الواسع درّب الحركات الإسلامية ومثقفيها على العمل السياسي بالدرجة التي كان عليها القوميون واليساريون في خمسينيات وستينيات القرن الماضي أو يزيد. وحين نشبت الثورات فإذا بها حركات سياسية مدربة وصاحبة قدرة على المبادرة والمناورة وغيرهما.

ونلاحظ أن مثقفي المجتمع المدني القدامى، ومنهم من نشط في الأحداث بقوة وإخلاص، قد انقسموا إلى قسمين رئيسيين: فمنهم من اكتفى بتوجيه المديح المطلق للشباب بوصفهم قيادة يُتّكل عليها، وبتمجيد العفوية خشية أن تختطف الثورة من قبل نخب سياسية؛ ومنهم أكد على النقد الموجّه للشباب على عجزهم عن الانتظام أو تأسيس أحزاب سياسية. والخشية كما أرى، أن تضيع ما بين هذين الحدين دينامية المجتمع المدني العربي الفاعلة حالياً باتجاه تأسيس مجتمع ودولة المواطنة، أو تأسيس المواطنة كحيّز تقاطع بين الدولة والمجتمع.

ـ إن المديح المطلق وغير المشروط الموجه للشباب، يشبه مديح المثقّفين العرب للمجتمع المدني، بوصفه وصفةً سحريّة للديمقراطية... ويمكن أن يكون مضللاً للشباب وكأنهم فئة سياسية أو تيار سياسي متجانس، أو يعرّضهم لعناق الدب، فتتزين كل قوة سياسية بمجموعة من الشباب الذين يؤدون دور شاهد الزور، بغض النظر عن برنامج هذه القوة السياسية. لقد جرى في مصر الاحتفاء السريع بالشباب لاحتوائهم قبل أن ينهي هؤلاء مهمتهم الثورية المتعلقة بتغيير النظام، وهو ما عقّد المسألة وحوّلها إلى صراع مديد على عدة جبهات مع بنى النظام القديم التي ظلّت موجودة وتحاكم حتى الرئيس السابق بالقوانين القديمة.

ـ أما نقد الشباب بوصفهم غير مسيسين، من دون مشاركتهم في عملية التسييس، أو بتجاهل النظر إلى هذه العملية كصيرورة، فنتيجته العملية ترك المجتمع السياسي للأحزاب الدينية الأقوى من بين الأحزاب القديمة القائمة على الساحة، وللانتماءات والهويات الفرعية لتنتعش وتزدهر في دول المشرق العربي وبعض دول المغرب. طبعاً لم نوافق لاحقاً في كتاب **المسألة العربية** ولا في دراساتنا الأخرى، أن الديمقراطية في الوطن العربي يجب، أو يمكن، أن تبنى باستثناء الحركات الإسلامية، فلا بد من تأكيد شرعية مشاركة هذه الحركات في العملية الديمقراطية. ولكن شباب الحركات الإسلامية وغيرهم من الشباب يفتحون آفاقاً جديدة لتطور المجتمع السياسي العربي بتفاعل أوثق مع قيم المجتمع المدني القائمة على المواطنة والانتماء للمجتمع ككل.

٤ ـ الفكرة الأخيرة التي نود طرحها في مقدمة هذه الطبعة من الكتاب هي أننا لم نتوّصل إلى الفصل النظري بين الأمة والقومية في المجتمع المدني مصادفةً، بل كان ذلك نتيجة بحث مطوّل ميّزنا فيه العناصر السياسية السيادية الأكثر أهمية في مفهوم الأمة عن العناصر اللغوية والإثنية والثقافية الأكثر أهمية في مفهوم القومية. ولم نستثنِ طبعاً لقاءهما التاريخي وبخاصة في بحث القوميات عن التحول إلى أمم عبر السيادة وإقامة الدولة، وبخاصةٍ في مرحلة التحرر الوطني وبناء الدول. لقد كان هذا الفصل مساهمةً جديدة في نظرية القومية. ونعتقد أن البعض وجد صعوبة في فهمه لأن عدته الفكرية مختلفة عما هو مألوف عربياً. وأذكر أن الباحث المعروف الصديق عزيز العظمة قد التقطه وأشار إليه، كما التقطه وفهمه المؤرخ المعروف الصديق وجيه كوثراني. وقد التفت إليه في أحاديث شخصية عديدة دارت بيننا.

وكنت قد طوّرت هذا الجانب في كتاب **المسألة العربية** مع أن البعض اعتقد أنني انسحبت نسبياً من تلك المقولة في الكتاب المذكور. والحقيقة أنني طوّرتها وحدّدتها أكثر بتطبيقها على الحالة العربية. ولكن البعض كما يبدو لا يعترف حتى بوجود قومية عربية، فضلاً عن وجود أمة. على الرغم من أنه يعترف بقومية أية أقلية ممكنة تعيش بين العرب، بل وتجري قَوْمنةُ بعضها عن قصد. ولكن الثورات العربية تؤكد وجود الهوية العربية في الواقع. وتؤكد معها عملية بناء أمم مواطنية غير متطابقة مع القومية، ولكن القومية العربية تشكل لها بعداً ثقافياً ولغوياً ووجدانياً لا يمكن الاستغناء عنه عربياً في منح مضمون ثقافي عابر للطوائف في الدولة وعابر للدول العربية. وهذا ليس موقفاً أيديولوجياً قومياً لا عربياً ولا غير عربي. ولا يجوز أن يثير ذلك حساسية قوميات أخرى، لأن الأمة المواطنية التي نكتب عنها ليست قائمة على القومية ولا على الدين في الدولة الديمقراطية، وبالتالي فهي لا تحسب غير العرب أو غير المسلمين أقليات، إلا إيجاباً، أي في مجالات الحقوق الثقافية الجماعية التي يطالبون بها.

لم تتحول هذه النظرية إلى فكرة سياسية حزبية بالطبع. ولكن ليس لدي شك في أنها تمثل التيار المركزي السائد من دون أن يصيغ هذا التيار ذاته. وسلوك الشباب في الثورات مطابقٌ لها ويؤكّدها؛ فخطاب الثورات العربية

تأكيد على المواطنة والهوية الوطنية القائمة عليها، من دون المس بالهوية العربية التي عبّرت عليها جائحة الثورة.

ولكن التحدي الكبير الذي يواجهه المشرق العربي تحديداً هو تحوُّل الصراع ضد النظام إلى صراع هويات لا يفتت المشترك القومي فقط، بل يمنع تشكل أمّة مواطنيّة أيضاً. إزاء هذا الخطر لا يجوز الاكتفاء بشعار إسقاط النظام في المشرق، بل من واجب القوى الديمقراطية التأكيد على البعد المدني المتعلق بالمواطنين ككل، وعلى البعد الديمقراطي الذي لا يتعامل مع الأقلية الطائفية كأنها أقلية سياسية، ومع الأكثرية السياسية كأنها أكثرية سياسية، فهذا ليس تعبيراً عن نظام مدني على الإطلاق.

وليس لدينا شك في أن المواطنة العابرة للهويات الثقافية والإثنية والطائفية والقبلية من جهة، والقومية القائمة على اللغة التي تكرسها وسائل الإعلام الفضائية ووسائل التواصل الاجتماعي من جهة أخرى، هي كيانات تتطور وتتبلور من دون توقف. ومن مهمة المثقف أن يطرح لها صياغة واعية، لأن الصياغات الواعية المناقضة قد تقف في طريق عملية تحول نراها طبيعية ومنطقية، فتتحول الأمور إلى المجتمع الطبيعي وروابطه الوشائجية وحروب الكل ضد الكل، بدلاً من التطور الطبيعي نحو المجتمع المدني والديمقراطية كبديل للاستبداد، وهو التحدي الحالي للمجتمع المدني.

يخوض المجتمع المدني حالياً صيرورة على جبهات ثلاث:

١ ـ جبهة الديمقراطية والكرامة والحرية: ضد نظام الاستبداد وهو التحديث الثوري.

٢ ـ وجبهة السيادة: ضد التدخل الأجنبي لكون السيادة الوطنية وجهه الآخر.

٣ ـ وجبهة المواطنة: ضد مطابقة الانتماءات السياسية بالهويات الطائفية والمذهبية والقبلية، أي ضد تشظية المجتمع المدني والكيان السياسي.

عزمي بشارة

الدوحة، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١

مدخــــل

هذا الكتاب هو حصيلة سنتين أو ثلاث من البحث والتفكير في أحد المواضيع التي تصعُب فيها على الصناعة الأكاديمية التجميعية في الوطن العربي عمليةُ فصل قمحها عن زؤانها، كما أن انتماء الباحث الاجتماعي وآثاره الإيديولوجية تجعل سبر غور جدليتها عسيراً عليه. فالباحث ينتمي إلى الفئات الاجتماعية الّتي تعتبر لفظ المجتمع المدني لفظاً يخصُّها أو يدلّل عليها، وهذا سر الاسترخاء والرضى اللذين تُسبغهما عليها كثرةُ التعامل مع هذا الموضوع، إما لأنها تعتبر المدنية مشتقة من التمدن، وإما لأن تنظيم الندوات عن المجتمع المدني هو عمل نقدي من دون ثمن سياسي، عمل في السياسة مع الابتعاد عنها، وإما أيضاً لأن هذه الفئة الاجتماعية تحتكر العمل في المنظمات الأهلية الجديدة القائمة على هامش الدكتاتوريات العربية.

إن هدف الكتاب الحالي هو تحويل مقولة ساكنة تثير الرضى والاسترخاء عند بعضهم، والسخطَ والنقمة عند بعضهم الآخر، إلى مقولة تاريخية متحركة تظهَر الطاقة الكامنة فيها من خلال بحث طريق تطورها التاريخي. فتاريخ تطوّر الأفكار لا يمكن له العودة إليها بمجرد الاستدارة إلى الخلف والعودة القهقرى وإنما يحتاج إلى عملية حفريات. إن تاريخ المعرفة يكشف ويغطي، ويحلل ويراكم في آن معاً. ومقولة المجتمع المدني قد تكون مفيدة في المعركة العربية من أجل الديمقراطية، إذا تمّ فهمُها فهماً تاريخياً، أي نقدياً، بكشف حدودها التاريخية، وتالياً بكشف الطاقة الكامنة فيها، وقد تكون مقولة ضارة بقضية الديمقراطية وتحرر الإنسان العربي، إذا تحولت إلى أداة لتحييدها سياسياً، أي إلى أداة تجنب طرح مسألة نظام الحكم.

وليس مصادفةً أنني اخترت ورقة كُتِبت في مناسبة أخرى، وتتطرق إلى

النقاش حول المجتمع المدني الفلسطيني، وجعلتُها مقدمةً لهذا الكتاب، في محاولة لتحديد موقعي التاريخي والجغرافي، كمتحدث ثارت لديه الأسئلة النظرية، وعاد إلى أرسطو وهيغل ودو توكفيل وماركس في سياق وفضاء محددين.

يبدأ الكتاب إذاً بالأسئلة الفلسطينية وينتهي بالأسئلة العربية، ويتناول في الفصول الأربعة الأولى، التطورَ التاريخي لمفهوم المجتمع المدني، كعملية تأريخ للتطور السياسي الغربي الحديث. وقد قمتُ بإلقاء أجزاء من الفصل الأخير على مسمع بعض الزملاء والباحثين العرب، وذلك ضمن مؤتمر «إشكالات تعثُّر التحول الديمقراطي في الوطن العربي» (٢٩ شباط/ فبراير ـ ٣ آذار/ مارس ١٩٩٦) في القاهرة، والذي نظمته مؤسسة مواطن، بالمشاركة مع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ومجلة **السياسة الدولية**.

لقد تم العمل على إعداد الكتاب في إطار مؤسسة مواطن «المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية» والتي أسهمتُ في إقامتها وتأسيسها، وأعتبر هذا الكتاب تتويجاً لعملي فيها، كما أعتبره تتويجاً للمناقشات التي نظمتها في إطار المؤسسة حول موضوعة الديمقراطية في الوطن العربي وفي فلسطين.

كذلك، أوجّه شكري إلى الزملاء العاملين في المؤسسة، وبخاصة إلى الأخت والزميلة مي الجيوسي، المديرة التنفيذية لمؤسسة مواطن، التي بذلت جهداً دؤوباً ومخلصاً في مراجعة جميع الفصول؛ وإلى الأخ نبيل الصالح الذي أعمل معه على إعداد برامج تدريسية حول موضوع الديمقراطية في إطار المؤسسة. كما أتوجه بالتقدير إلى الصديقين الزميلين وحيد عبد المجيد ومحمد السيد سعيد في القاهرة، اللذين أسهمت المناقشات المثمرة والمستمرة معهما في بلورة العديد من الأفكار الواردة في الكتاب وتحديدها.

ومع ذلك، لا بد من القول بأنني أتحمل وحدي مسؤولية الأخطاء الواردة في هذا الكتاب.

عزمي بشارة

مقدمـــة

كان لموضوعة المجتمع المدني الرائجة في العقد الأخير أثر بالغ في المناطق المحتلة منذ العام ١٩٦٧، التي وجدت نفسها ـ وقد اختزلتْ فلسطينَ فيها، على الرَّغم منها ـ تلعب دور فلسطين، وتعشق الدور الذي تمثله، وهو تمثيل لواقع (Simulation) أكثر مما هو واقع. وربما كان علينا أن نسأل، ونحن لا نفعل ذلك: هل يوجد مجتمع فلسطيني؟ قبل أن نسأل: هل يوجد مجتمع مدني فلسطيني؟ فبأي معنى يشكل فلسطينيو الضفة والقطاع والجليل والمثلث والنقب ولبنان وسوريا والأردن مجتمَعاً فلسطينياً؟ لقد كانت هناك حركة وطنية فلسطينية تمثل بحضورها (مرة أخرى «Simulation») وجودَ كيان شعب فلسطيني مرموز إليه بوجود منظمة التحرير الفلسطينية؛ من هنا ذلك العشق الفلسطيني الطاغي للرمزية، والذي امتدّ من السياسة إلى الشعر، ثم إلى الإنتاج الفكري بعامة. ولكن ماذا تبقى من هذا الشعب الاعتباري المعنوي المعبَّر عنه سياسياً؟ يعتقد بعضهم أنه، في غياب السياسة، يبقى «المجتمع الفلسطيني». والواقع، أنه مع أفول السياسة، أو المجتمع السياسي الفلسطيني، بتركيبته القديمة، يبقى مجتمعُ الضفة والقطاع في أفضل الحالات، وليس المجتمع الفلسطيني ولا المجتمع المدني الفلسطيني. فالأول، أي المجتمع الفلسطيني، غير قائم كوحدة اجتماعية من أي نوع؛ والثاني، أي المجتمع المدني، يجب أن يدلل على وجوده في الضفة والقطاع، انطلاقاً من تعريف نظري أو نموذج نظري محدد له؛ ونماذجه النظرية كثيرة. هذا، عدا الضرورة النظرية، التي لا يمكن إهمالها لتبرير الحاجة إلى استخدام مفهومه، أي للإجابة عن السؤال: ماذا يساعد هذا الاستخدام من الناحية النظرية؟

وقد ترافق حلول مفهوم المجتمع المدني على المناطق المحتلة، مع

ضمور شديد في السياسة والمجتمع، عقب أزمة الانتفاضة التي بدأت تستنفد طاقاتها وطاقات المجتمع، ثم مع أفولها ونجاح إسرائيل في فرض شروط الهزيمة على السياسة والمجتمع الفلسطينيين، متمثلين بقيادتهما الشرعية والتاريخية، منظمة التحرير الفلسطينية. مرة أخرى لعب المجتمع المدني خارج أوروبا دوراً مشبوهاً، دور القابلة المتسترة على عملية إجهاض سياسية، عملية لا- تسييس، أو دور العميل المزدوج الذي يعادي السياسة باسم الديمقراطية، ثم يدير ظهره للديمقراطية باسم كونها معركة سياسية، ليس خوضها هو الواجب، وإنما بناء المجتمع المدني. والمجتمع المدني، من دون سياسة، ومن خارج سياق المعركة من أجل الديمقراطية، هو عملية إجهاض.

وقد ارتفعت مؤخراً أصوات عربية تنتقد تقليعة المجتمع المدني الجديدة[1] هذه، منْ منطلقات متنورة وديمقراطية، وليس من منطلق رفض الأفكار المستوردة. ذلك لأن الديمقراطية العربية المتعثرة، في مرحلتها الراهنة، هي في أمسّ الحاجة إلى مفهوم المجتمع السياسي الديمقراطي، وليس إلى الانتقال إلى مفهوم غامض يسترخي خارج السياسة، في أسوأ الحالات، وتتيح كثرة معانيه وغموضه أن يتم تطويعه في خدمة عدة أنواع من السياسات، في أفضلها.

عاد المجتمع المدني، بعد غياب طويل، إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية، إلى تأطير معطيات تمرد المجتمع (المدني) ضد الدولة الاشتراكية في مفاهيم نظرية، وبخاصة بعد تحدي نقابة «تضامن» العمالية (التي ضمت ملايين العمال والمثقفين) النظامَ الاشتراكي في بولندا، في نهاية السبعينيات. وقد غاب مفهوم المجتمع المدني، من النظرية السياسية، عقوداً طويلة خلال القرن العشرين، لفقدانه موطئ قدم في النظريات الاجتماعية والسياسية والقانونية الأساسية، التي سادت خلاله في الغرب وفي

---

(١) انظر: دلال البزري، **غرامشي في الديوانية: في محل «المجتمع المدني» من الإعراب** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤)، وحيد عبد المجيد، «تعظيم أهمية «المجتمع المدني» يعطي الصورة القائمة للعالم العربي،» **الحياة**، ١٥/ ١/ ١٩٩٥. انظر أيضاً: عزمي بشارة، «ما معنى الحديث عن ديمقراطية فلسطينية،» في: موسى البديري [وآخرون]، **الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية** (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥)، ص ١١٩ - ١٤٤.

الشرق؛ وذلك بعدما زالت، في هذه النظريات، الحاجةُ النظرية التي يسدّها، والخصوصيةُ التي يعبّر عنها. وقد تذبذب الفكر الاشتراكي بين اعتبار المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي (وهذا خطأ، لكنه ليس فادحاً، لأن فيه جانباً من الحقيقة، لاسيّما في ما يتعلق بالتكوّن التاريخي للمجتمع المدني) وبين اعتبار المجتمع المدني قائماً ما دامت الدولة قائمة. ولكن الهدف التحرري للمشروع الماركسي هو ذوبان الدولة في المجتمع، وبالتالي زوال الحاجة إلى مفهوم المجتمع المدني، واندثارُ المجتمع المدني نفسه مع اندثار الدولة الحديثة، وهو توأمها السياسي. ولكن هذا التيار انتهى إلى إذابة المجتمع في الدولة الشيوعية الشرق أوروبية، وإلى إذابة الحاجة إلى المجتمع المدني بالحديد وبالنار. أما الفكر القومي الراديكالي، فلم يترك للمجتمع المدني حيّزاً يشغله، بعدما ربط في تعريفه للأمة ربطاً محكماً، بل عضوياً، بين الفرد والمجتمع والدولة.

أما في الفكر الليبرالي الكلاسيكي، فلم يترك متسعاً لحيّز عام، خارج المقابلة بين المواطن والدولة والسوق. فكل ما هو حيز عام وليس دولة هو سوق، وكل ما هو ليس حيزاً عاماً هو حيّز خاص. وكان المجتمع المدني، في يوم من الأيام، هو ذلك التصور لمجتمع خارج الدولة قائم على اقتصاد السوق، ثم أصبح يرتبط بتوسيع حقوق المواطنة مقابل الدولة. ولكنه زال أو زالت خصوصيته، مع تحققه في مفاهيم السوق والمواطنة والديمقراطية التمثيلية وغيرها. لقد تحققت في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية مفاهيم مختلفة تاريخية للمجتمع المدني؛ وبعد كل تحقق له، كان يظهر من جديد بمعنى جديد، أي كحامل لمطالب جديدة، أي أنه وليدُ فرزٍ جديد كل مرة، أو وليدُ تمفصلٍ جديد للوحدة الاجتماعية ـ السياسية السائدة.

وعليه، فإن المجتمع المدني يمتص في العملية الديمقراطية، التي من المفروض أنها انطلقت منه، بموجب بعض النظريات(٢) في هذه الحالة (الأوروبية)، المجتمع المدني هو العملية ذاتها، أي عملية الدمقرطة. وهو من ناحية أخرى، جانبٌ محدد من عملية الدمقرطة، أي ذلك الجانب الذي

---

(٢) هذه النظريات هي الأساس الفكري للترويج له عربياً؛ فلكي نصل إلى الديمقراطية، يجب أن نبني المجتمع المدني أولاً؛ وهذا ما يقوله المروِّجون.

يميز مرحلة تاريخية محددة دائماً في علاقة المجتمع مع الدولة، وليس في علاقة الدولة بذاتها، أو المجتمع بذاته. ولكن امتصاص المجتمع المدني، أو استيعابه، في الديمقراطية ليس السبب الوحيد لغيابه، بل يجب أن يضاف إلى ذلك انتصارُ المدرسة الليبرالية في الديمقراطية على ما سواها، وبخاصة على تلك الجمهورانية التي تعترف بوجود حيز عام خارج القرار الفردي للأفراد وخارج الدولة؛ وعلى الراديكالية التي ترى ضرورة تبنّي أنماط من الديمقراطية المباشرة. وما زالت تعريفات المجتمع المدني في نهوضه الأخير ترتكز على هذين العكازين: العكاز الجمهوري المنطلق من الخير العام (Public Good)، وعكاز الديمقراطية المباشرة كبديل للديمقراطية التمثيلية في الحالات المتطرفة، وكمكمل لها في الحالات الأخرى.

وعملية التمفصل والفرز مستمرة بعد «ظهور» المجتمع المدني كمفهوم، في حلقته الأولى، عند توماس هوبز، حيث لم يكن هذا المفهوم منفصلاً عن الدولة، بل كان مجرد تعبير عن انتقال مبدأ السيادة من السماء (الحكم بالحق الإلهي) إلى الأرض (الحكم على أساس العقد الاجتماعي)، وإن كان تصوُّرُ الحكم الذي رافقه دكتاتورياً مطلقاً، وإن لم ينفصل المجتمع المدني، في هذه البداية، عن المجتمع السياسي.

وافتراض طبيعة المجتمع، أو تخيُّل وجوده، من دون دولة (عند جون لوك، بخاصة)، هو افتراض الناس أفراداً، أو أفراداً اجتماعيين، في حالتهم الطبيعية، أي من دون دولة، هو الافتراض الذي يُبنى عليه المجتمع المدني، في حلقته الثانية، كمجتمع مدني قائم بذاته، أي بانفصال عن الدولة. وهذا هو الوجود الأول والبسيط (الوجود بذاته إذا رأينا تاريخ الأفكار بمنظور هيغلي) لمجتمع خارج الدولة، أي قبل توسطه عن طريق المؤسسات الاجتماعية (المدنية). وتلك إضافة لفهم المجتمع أتى بها مونتسكيو، ثم دو توكفيل، برؤية المجتمع المدني كوسيط يوازن الدولة ويحد من تأثيرها المباشر في الأفراد، أو يمثل الحيز الاجتماعي والأخلاقي الواقع بين العائلة والدولة، على حد تعبير هيغل في **فلسفة الحق**. قبل ذلك، اعتبر هوبز المؤسسات الاجتماعية أو ما أسماه بالاتحادات (Leagues)، جزءاً لا يتجزأ من الحيز الخاص الذي لا يطاله القانون، أي ما تتركه الدولة بإرادتها الحرة

خارج نطاق أوامرها. لقد كانت الدولة بالنسبة إليه هي المجتمع المدني، أما الاتحادات، فهي التشكل الاجتماعي الأول للحيز الخاص.

وقد تحول افتراض لوك وغيره لمجتمع خارج الدولة، في النظرية الليبرالية، إلى السوق. وبعدما كان المجتمع المستند إلى العلاقات المتبادلة بين الأفراد، في السوق، هو ما ينتج مجتمعاً مدنياً خارج الدولة، أصبح السوق هو نموذج المجتمع، وانتفت الحاجة إلى مصطلح المجتمع المدني.

وهكذا انتقل المجتمع المدني من مرحلة إلى أخرى، مسجلاً في أرشيف ذاكرته تمايزات جديدة. ولكن في كل حالة، نحن أمام الإنسان كفرد، وأمام المجتمع كعلاقة متبادلة (اجتماعية) بين الأفراد، وأمام دولة متميزة من كليهما. إن الواقع الاجتماعي الذي ينطبق عليه مفهوم المجتمع المدني فيفسّره، هو واقع اجتماعي ينضوي المفهوم تحته (وليس هو تحت المفهوم، كتعريف عام مفروض عليه). والمجتمعات التي ينطبق عليها المفهوم هي مجتمعات مرّت بتفتيت أو تجزئة أو تجاوز للوحدة العضوية بين الفرد والجماعة (البنى الجمعية) من جهة أولى، وتمييز بين الدولة والمجتمع، من جهة ثانية. وهي تمييزات لا تؤدي إلى الانفصال الكلي لنصبح امام فرد بذاته أو مجتمع مدني بذاته، بل تعيد إنتاج الوحدة على أساس توسطها، أي توسط عناصرها المتميزة. فهنالك علاقات تجمع الفرد والمجتمع والدولة في وحدة واحدة، عن طريق تنظيم العلاقة بينها كعلاقة حقوقية. وهي بالتالي وحدة مركبة من عناصر متمايزة، وليس وحدة «طبيعية» كالجماعة الأهلية. هذه هي الشروط النظرية والتاريخية في آن واحد لاستخدام مفهوم المجتمع المدني.

لقد أصبحت عملية الفرز التي تعيد إنتاج الوحدة الاجتماعية السياسية أكثر توسطاً، أي أكثر غنى، وهي، باختصار شديد، جوهرُ عملية المجتمع المدني في التاريخ[٣]. وعندما طرح هذا المفهوم من جديد في سياق أحداث بولندا،

---

(٣) للأسف الشديد يتبنى المثقفون العرب دائماً واحدة من هذه الحالات على أنها المجتمع المدني، وذلك بإخراجها من سياقها التاريخي، وزرعها في الحالة العربية، من دون تقديم كشف بالحالات الأخرى. وينقسم الفكر العربي، حول المجتمع المدني، إلى موقفين: الأول يعتبر البنى الجمعية هي النسخة العربية الأصلية عن المجتمع المدني، في حين يعتبر الآخر المنظمات الطوعية الحديثة هي المجتمع المدني. والموقفان ميكانيكيان لا يتعاملان مع الحالة العربية بجدلية، أي كعملية تطور؛ وذلك =

في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات(٤)، ثم في سياق التحرك الشعبي في أوروبا الشرقية بأكملها، العام ١٩٨٩، بدا أن المجتمع المدني يطرح نفسه من جديد أساساً لقيام الديمقراطية، ولم يكن قد جفَّ بعدُ الحبرُ عن تقليد غربي كامل يدَّعي أن الأب الشرعي للديمقراطية، بوصفها نظاماً سياسياً، هو الحدُّ من استبداد الدولة، بواسطة مؤسسات المجتمع المدني (الإقطاع والإكليروس في حالة أوروبا الملكية، أو ما سُميَ في حينه بالطبقات السياسية Estates) التي واجهت أو وازنت قوةَ الدولة. ويرى هذا التقليد الفكري أن خصوصية الإقطاع الأوروبي هذه، في مقابل الاستبداد الشرقي، هي التي جعلته الرحم الذي حمل الديمقراطية الأوروبية، وبخاصة في سياق الصراع بين البرلمان والملك في إنكلترا، ثم في فرنسا بعد ذلك. وإذاً، بدأ المجتمع المدني (Civil Society) طريقه، بوصفه تعبيراً عن المجتمع الراقي (High Society) في علاقته مع الملك. ولم يشهد الاقطاع الشرقي، في تاريخه، مثل تلك التوازنات بين القوى المتصارعة؛ فالملك في هذه الحالة، هو المالك الوحيد وصاحب السلطات المطلقة، وهو الفرد (Individual) الوحيد، كما يقول هيغل.

هذا التقليد النظري بالذات هو أيضاً الحجة الفكرية الوحيدة للترويج لمفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي في أيامنا هذه؛ أي هذا هو «الأساس العلمي» المستتر أو السافر لضرورة تبني هذا المفهوم. كأن بناء الديمقراطية الغربية يجب أن يعود عندنا عودةَ التاريخ على ذاته. لقد أصبحت الديمقراطية نظاماً سياسياً متكاملاً، وبالإمكان التعلم منه، من دون توقُّعِ عودةِ العملية التاريخية ذاتها؛ فإسقاطات هذا التوقع هي استحالة تطبيق

= لأن مفهوم المجتمع المدني بذاته، وعندما يفرض فرضاً، يساعد على تثبيت عناصر الحالة العربية، من دون رؤية تفاعل عناصرها. فتسمية الحمولة أو العشيرة مجتمعاً مدنياً، أو عدم تسميتها، لا تفيد كثيراً في فهم دورها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولا فهم التغير الطارئ على هذا الدور باستمرار. وهذا هو التحدي. وإذا لم يصلح المفهوم في مواجهة التحدي، فهذا ذنب المفهوم واستخدامه، وليس ذنب الواقع: «رمادية يا صديقي كل نظرية، وخضراء يانعة هي شجرة الحياة»، أو ربما العكس.

(٤) حول ارتباط إحياء المفهوم مع أحداث أوروبا الشرقية في العقد الأخير، انظر: Andrew Arato: «Civil Society against the State: Poland, 1980-1981,» *Telos*, no. 47 (Spring 1981), pp. 23-47, and «Empire vs. Civil Society: Poland, 1979-1982,» *Telos*, no. 50 (Winter 1981-1982), pp. 19-48; John Keane, ed., *Civil Society and the State* (London; New York: Verso, 1988), and John A. Hall, «In Search of Civil Society,» in: John A. Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), pp. 1-32.

الديمقراطية، وذلك لاستحالة عودة التاريخ على ذاته. شرط الديمقراطية التاريخي المعاصر هو تَوافرُ مقوِّماتها كنظام؛ وهذا ما يتوجب على منظري الديمقراطية العربية مناقشته.

ومع إن إعادة إحياء مفهوم المجتمع المدني قد تمت في سياق أوروبا الشرقية، إلا أن استيعابها نظرياً في المرحلة الراهنة تم في أوروبا الغربية وأمريكا اللتين تشهدان نقاشاً مستمراً لا ينقطع حول المفهوم، تحول إلى صناعة نظرية كاملة يصعب الإحاطة بجميع جوانبها من مراكز أبحاث ودوريات ومؤتمرات وغير ذلك... وكانت قد نشأت في البلدان الرأسمالية المتطورة منذ الستينيات عملية فرز جديدة للوحدة الاجتماعية السياسية: الثورة الثقافية، ثم حركات الحفاظ على البيئة، والحركات النسوية، وحركات السلام، والمبادرات المحلية للمواطنين في قضايا الصحة والبيئة والتخطيط المدني والاجتماعي[٥]، وكل هذا في مواجهة مع بيروقراطية الدولة من جهة أولى، ومع قوى اقتصاد السوق المندفعة نحو الربح من جهة ثانية. لقد نشأ حيّزٌ عامٌّ لا تحكمه آليات السلطة وآليات الربح فقط، بل إنه قائم أيضاً في علاقة جدلية مع الدولة والسوق؛ أي أنه لا يدير ظهره للعملية السياسية. علاوةً على ذلك، حدثت ثورة شاملة في المنظمات الكنسية والجمعيات الخيرية باتجاهٍ أكثر تورطاً في قضايا المجتمع العامة والقضايا السياسية ذات الأثر في طابع المجتمع ومدى ديمقراطيته وعدالته، وباتجاه الاستعداد لإبداء وجهة نظر في هذه القضايا.

لقد مر الغرب بعدة تمفصلات، ونشأ حيّز عام سياسي اجتماعي متميز من آلية السطوة وآلية الربح، ولكنه ليس جزءاً من الحيّز الخاص، كما أنه ليس مجرد مجموع حسابي للحيز الخاص. وهذا الحيز العام هو القطاع الاجتماعي السياسي الذي يعبر عنه المجتمع المدني بمعناه الضيق، وهو موضوع الحوار في النظرية السياسية في الغرب، في هذه الأيام. وشرط وجوده هو تحقق تمفصلات أخرى عديدة خلال إقامة النظام الليبرالي

(٥) على أساسٍ من ثورةٍ شاملة، في قوة الإنتاج، أدَّت إلى توسيع الطبقات الوسطى والتثقيف والتكنوقراط والعمال الفنيين، مع فرز في داخل هذه الطبقة، وتقلّصِ قوة الطبقات القديمة التي احتكرت الصراع الاجتماعي، منذ القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين.

الديمقراطي كما نعرفه. والديمقراطية المباشرة التي يُزعَم أن مؤسسات هذا الحيز تمارسها، وذلك بإشراك الفرد مباشرة في معالجة شؤون مرئية وشفافة تمسه مباشرة، هي ديمقراطية ممكنة على أساس وجود ديمقراطية تمثيلية مغتربة عن الفرد، متحققة في المجتمع السياسي، وبخاصة في عملية تداول السلطة وموازنتها ومراقبتها ومحاسبتها. الأولى تعمل في إطار الثانية ولا تعتبر بديلاً لها، وإنما هي متممة لها. ويدور أصلاً نقاش جدي حول مدى ديمقراطية هذه المؤسسات المدنية، ومدى أوليغاركيتها، ولا يُضِرُّ خوض هذا النقاش فلسطينياً أيضاً. كما يدور نقاش لا يقلّ أهمية حول مدى «نقاوة» هذه المؤسسات فعلاً، وخلوّها من آليات السطوة والربح.

ولكن على أية حال، يبقى هنالك، في السياق الغربي، كيانٌ اجتماعي سياسي يؤطّره مفهوم المجتمع المدني المعاصر، ويحوله إلى جزء من عملية الدمقرطة التاريخية؛ لا بل يمكن اعتباره آخر تجلياتها. وفي حين تحول النقاش حول المجتمع المدني في أوروبا الشرقية، بقدرة قادر، إلى نقاش حول المسألة القومية، عاش المفهوم ربيعاً مجدداً في أوروبا الغربية، حيث نشأ هذا الكيان الاجتماعي، الذي يتلخص بالحيز العام، خارج الدولة والاقتصاد والبنى العضوية. ولقد ثبت أن تعريفاً للمجتمع المدني يتلخص في المقابلة بذاتها مع الدولة، كما حصل في أوروبا الشرقية، لا يعني إلا تدهور المجتمع وانتكاسته إلى مرتبة الانتماءات العضوية للأفراد، أو إلى مرتبة القومية الاثنية مقابل الدولة متعددة القوميات. وهذا هو السر في تحول موضوع المجتمع المدني إلى نقاش حول المسألة القومية في غالبية دول أوروبا الشرقية. للمجتمع المدني شروط تتجاوز الاقتصار على عملية المقابلة مع الدولة؛ ولكنه، من الناحية الأخرى، لا يقوم خارج دائرة الإقصاء المتبادَل مع الدولة[٦]. فخارج الإقصاء المتبادل مع الدول قد تقوم أمور كثيرة، ولكن

(٦) ولهذا فإن ملاحظة الطاهر لبيب حول قيام مجتمع مدني فلسطيني، خارج دائرة الإقصاء المتبادَل مع الدولة، واعتباره أن تلك هي خصوصيته، هي ملاحظة غير مفهومة؛ فما يستحق الذكر من مؤسسات مدنية فلسطينية قد قام في إطار الإقصاء المتبادَل مع دولة الاحتلال. ولكن ذلك أيضاً، بحد ذاته، لا يحسم في السؤال: هل تستحق هذه المؤسسات تسمية المجتمع المدني؟ وماذا تفيد هذه التسمية في فهم دورها؟ لاسيّما أن شروط المجتمع المدني الأخرى غير متحققة. أنظر: الطاهر لبيب، «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٨ (نيسان/ أبريل ١٩٩٢)، ص ١٠٣.

لا يقوم مجتمع مدني، لأن أصول المجتمع المدني التاريخية هي في المجتمع السياسي، ثم في الإقصاء المتبادل مع المجتمع السياسي، وبعد ذلك مع الاقتصاد. الحديث إذاً عن المجتمع المدني الفلسطيني، مثلاً، خارج دائرة الإقصاء المتبادل مع الدولة، هو كلامٌ لا معنى له. وفي غياب الدولة الفلسطينية (وهي ما زالت غائبة) تتطور المنظمات المجتمعية التي يودُّ بعضهم تسميتَها، من دون مبرر واضح، «مجتمعاً مدنياً»، في فضاء الإقصاء المتبادَل مع دولة الاحتلال. وفي تلك المرحلة كان المجتمع المدني الفلسطيني هو المجتمع السياسي الفلسطيني، ولم يكن من الممكن أن يكون غير ذلك.

في الوطن العربي حيث احتُفِل بمفهُوم المجتمع المدني احتفالاً بهيجاً، بدأت عملية دمقرطة للحياة السياسية، من أعلى، وفي خدمة النخبة الحاكمة في الأردن واليمن والجزائر وتونس ومصر. وقد شهدت هذه العملية ذاتها انتكاسات عديدة. وجرى ذلك كله، خلافاً للنظريات حول الانتقال للديمقراطية في العالم الثالث، تلك التي تبدأ بالإصلاحات «من فوق»، في أعقاب انتفاضة جماهيرية حول قضايا اقتصادية معيشية عادة، إلى أن تنشأ حالةٌ تفقد فيها عمليةُ الإصلاح السيطرةَ على ذاتها، وتبدأ عملية دمقرطة سياسية شاملة[٧]. لم يفقد الإصلاح من أعلى في الوطن العربي زمام المبادرة، وبقيت السلطة هي مصدر «الديمقراطية» لا العكس. وفي الجزائر فقَدَ الإصلاح زمام المبادرة بالاتجاه المعاكس، أي قامت القوة المعادية للديمقراطية ـ وبخاصة القوة العسكرية ـ بانقلاب على الإصلاح، بحجة عدم قدرته على حماية ذاته من الإسلاميين. ومع إقصاء الحركة الإسلامية العريضة، بإدخالها السجن لم يتبقّ منها في الحياة العامة إلا القوة العارية والعمياء، التي تحولت من العداء للدولة إلى العداء للمجتمع.

وقد تم الإصلاح المنتكس في الوطن العربي، على قاعدة إخفاق بيِّن ومعلوم في العمل السياسي القومي واليساري، منذ العام ١٩٦٧، بعد هزيمة المشروع السياسي القومي العربي (الوحيد الذي يستحق، على الساحة العربية،

---

(٧) انظر: Guillermo A. O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Lawrence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986; 1991), vol. 4: *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*.

منذ بداية القرن، اسمَ مشروع)، وتحالف هذين التيارين مع أنظمة قطرية، ومراهنته على أخرى، اخفقت جميعاً في إيجاد بداية حلّ للقضايا التي تواجه الإنسان العربي، من تثبيت حدود الدولة الموجهة ضده أساساً ـ وهو الأجنبي الوحيد عليها ـ إلى فقدان حدود السلطة، إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك بعد احتلال التيارات الإسلامية للفراغ السياسي الناشئ عن الإخفاق، تلك التيارات التي كانت تطور طريقَها السياسي الخاص منذ بداية هذا القرن، مارَّةً بعدة انقلابات وتحولات. لقد احتل المجتمع السياسي أنظمةً ملكية محافظة، ودكتاتوريات حديثة، من مختلف الأنماط، من جهة أولى، وتيارات العمل الإسلامي المختلفة، من جهة ثانية. في هذه الظروف أدار مثقفو اليسار والحركات القومية ظهورهم للعمل السياسي أو للمجتمع السياسي؛ وبدلاً من الاعتراف بالإخفاق، راح بعضهم ينظر إلى حسم المعركة في مكان آخر غير المجتمع السياسي؛ وهذا المكان هو المجتمع المدني. وبدلاً من خوض معركة الديمقراطية على ساحة الدولة بالتنظيم السياسي الذي تسانده المؤسسات المجتمعية، انطلق نشطاء الأحزاب سابقاً، في «منظمات غير حكومية» ومراكز أبحاث وغير ذلك، مطلقين على هذه المنظمات تسمية المجتمع المدني. وإشغال شواغر المنظمات غير الحكومية بحزبيين سابقين هو من ظواهر المرحلة التي قلما يُشار إليها في الأبحاث المنشورة عن هذه المؤسسات.

وليست هذه القضايا الوصفية حكماً معيارياً على المنظمات غير الحكومية؛ فهي إطارات مهمة قد تشكل ـ إضافة إلى إسهامها في تقديم الحلول للعديد من المشاكل العينية التي يعانيها السكان ـ قاعدةً لا بأس بها للعمل السياسي الديمقراطي في المستقبل، ولاسيّما إذا انتقلت للعمل، بالتنسيق في ما بينها، على المستوى القومي (Networking)، أي إذا دخلت معترك القضايا العامة، وليس القضايا الجزئية فحسب، وإذا حاولت أن تعيد إنتاج ذاتها مجتمعياً باستقلال عن الدولة[٨]، وليس بأموال المساعدة الأجنبية

---

(٨) من الأمور التي تستحق لفت النظر، والتي لا تلقى اهتماماً في الأبحاث المنشورة، حول المجتمع المدني، هو قدرة المنظمات الجمعية والتقليدية الأهلية (مثل لجان الزكاة والأوقاف وغيرها. .) على إنتاج ذاتها محلياً، من دون دعم خارجي أمام الدولة. وتلك هي إحدى تناقضات فرض مفهوم المجتمع المدني من أعلى؛ فما هو مفروض أن ينضوي تحته لا يلبّي شروطه، ويلبيها ما ليس من المفروض جوهرياً أن ينضوي تحته.

الضرورية في المرحلة الأولى، والتي قد تتحول في النهاية إلى عائق أمام تطور التسيير المجتمعي الذاتي في العلاقة مع الدولة. المطلوب هنا ليس الحكم معيارياً على هذه المنظمات، وإنما تلمُّس نقاط ضعفها ونقاط قوتها والسبب الذي يدعو بعضهم إلى إطلاق تسمية المجتمع المدني عليها.

التحدي الثاني المطلوب مواجهته، في هذه المرحلة، يطرحه ارتباط مقولة المجتمع المدني بمقولة الأمة الحديثة؛ فكلاهما يقف أمام الدولة كمصدر لشرعيتها في الحالة الديمقراطية، ولكنهما في هذه الحالة يعبران عن جانبين مختلفين لعلاقة المجتمع مع الدولة ومع ذاته. أما إذا لم تجد الأمة تعبيراً سياسياً عنها في الدولة، أو في التوق على الأقل للدولة، فلا مكان للأمة الحديثة، أمة المواطنين، الأمة السياسية، ولا للمجتمع المدني. والعلاقة المباشرة بين الموضوعين، في الحالة العربية، هي فقدان الأنظمة القائمة للشرعية المدنية، واضطرارها إلى الاعتماد على نشاط الأجهزة الأمنية. ومن غير الممكن أن نبحث عن المجتمع المدني العربي، في المواجهة مع الاستبداد، إلا بعلاقة متينة مع عملية تشكُّل الكيان السياسي للأمة (العربية) في الوعي على الأقل (هذا لا يعني بالضرورة الوحدة العربية، كما تخُيّلت في الخمسينيات والستينيات، بل الانطلاق، نظرياً وثقافياً، من وجود الأمة الواحدة، من أجل البحث عن سبل ووسائل تكاملها وتعاونها). وعدم تحقق الأمة في الوعي لا يُقيم مقامها أمةً سورية، وأخرى يمنية، وثالثة جزائرية، ورابعة لبنانية. . . الخ، بل يجعل مكانها في الوعي انتماءً عَلوياً، وآخر سنياً، وثالثاً جنوبياً، ورابعاً شمالياً، وخامساً حضرياً. . حتى إن الانقسام الفكري في الجزائر بدأ يظهر وكأن الجزائريين انقسموا إلى أمتين واحدة علمانية فرانكوفونية التعصب، والأخرى إسلامية عربية التعصب. على أساس هذه الانتماءات ما قبل القومية، لا ينشأ في الوعي مجتمع مدني قائم على العلاقة بين المواطن، بانتماءاته المختلفة في حيِّزه الخاص، وبين الأمة (التي يتَّسع فيها المجال للعديد من الانتماءات) والدولة التي تعبّر عن الكيان السياسي للأمة.

وفقدان وعي الأمة الحديثة لا يُقيم بدلها أمماً جزئية، بل يُقيم وعياً ما ـ قبل ـ قومي، وهو أبعد ما يكون عن روح وثقافة المجتمع المدني، الذي يُبنى على علاقة التبادل المباشرة بين المواطن والمواطن، وبين الحيز العام

المتشكل بين هذا التبادل والدولة، وليس بين الحمولة والحمولة، أو بين الطائفة والأخرى.

هنالك إذاً ثلاثة أسباب تدعونا إلى عدم إدارة الظهر للعملية السياسية، وتحويل المجتمع المدني إلى شاهد زور يبرر الغياب عن ساحة المجتمع السياسي:

- إن المجتمع المدني يقوم فقط في فضاء العلاقة المتبادلة مع الدولة. هذا هو الفرق أيضاً بين الحرية السياسية وحرية البدوي الشاعرية، بين المجتمع الطبيعي وبين المجتمع المدني.

- إن هنالك ارتباطاً لا تنفصم عراه بين تشكيل الأمة وتشكيل المجتمع المدني الذي يعني انتماء قائماً على المواطنة وليس على العقيدة أو قرابة الدم أو غيره.

- إن المعركة من أجل الديمقراطية هي معركة سياسية، معركة على السلطة أولاً وأخيراً.

والوضع في الحالة الفلسطينية يُضيف تعقيداً إلى الصورة. كما إن الحوار حول موضوع المجتمع المدني تداخل مع هزيمة الحركة الوطنية الفلسطينية، بفصائلها السياسية المتعددة وعدم تمكّنها من تحقيق تصفية الاحتلال، وحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. ورافق ذلك نشوءُ سلطة فلسطينية ينظم عملَها الاتفاقُ مع سلطة أجنبية هي سلطة الاحتلال، وتفتقر إلى السيادة، وتقتصر سلطتُها على تنفيذ المهام المتفق عليها، بل والمناطة بها. وقد تطلّب ذلك إقامةَ أجهزة بيروقراطية واسعة من أجل بناء القطاعات التي تقع ضمن نطاق السلطة، ومن أجل توفير الوظائف لقاعدة السلطة السياسية أو من أجل توسيع هذه القاعدة، وبخاصة في ظروف الأزمة الاقتصادية ونضوب موارد الدخل من عائدات العمل في إسرائيل وفي منطقة الخليج العربي.

على النقاش حول موضوع المجتمع المدني في الحالة الفلسطينية أن يأخذ بعين الاعتبار القضايا التالية:

١ ـ وجود جهاز بيروقراطي سلطوي وعدم وجود دولة سيادية، وبالتالي تراكم ضباب كثيف يلفُّ موضوعة المواطنة، وهي موضوعة المجتمع المدني

الأساسية، كما سنرى في الفصل الأول من هذا الكتاب. وفي ظروف غياب المواطنة، وبخاصة المواطنة الديمقراطية، تبرز الانتماءات العضوية أو الجمعية كمنظمٍ للعلاقة بين الأفراد، وبين الأفراد والسلطة (وغالباً ما تُجري السلطة تعييناتها بموجب الانتماءات القبلية والحمائلية والجهوية) وكإطار يوفر الحماية للمواطن في علاقته مع السلطة ومع الأفراد الآخرين، بدلاً من الحماية التي توفرها حقوق المواطن. والانتماءات الجمعية التي تشهد نهوضاً لم يسبق له مثيل، في المناطق المحتلة من العام ١٩٦٧، لاسيَّما مع الوهن الذي أصاب الحركة الوطنية، هذه الانتماءات هي الوسيط بين الفرد والسلطة، وهي الحائل بينهما، أي أنها تقوم بالوظائف التي كان من المفروض أن يقوم بها المجتمع المدني. لكن ذلك لا يبرر، بأية حال، إطلاقَ تسمية المجتمع المدني عليها، إذ إنها تقوم بهذه الوظائف عن طريق قمعها لشخصية الفرد وحقوقه الفردية. والفردُ مشتقٌّ من الانتماء إليها، بدل أن تكون هي المشتقة من حقه كمواطن بالانتماء إليها. إن التخلف يقدم هنا حماية من حداثة غير ديمقراطية، والحداثة لا تحمي ذاتها من ذاتها.

٢ ـ غياب سيادة الدولة يعني في الوقت ذاته غياب المقابلة بين الدولة والمجتمع، التي ينشأ في سياقها المجتمع المدني بمعناه المتوسط غير المباشر.

٣ ـ في حالة الاعتراف النظري على الأقل باستمرار وجود احتلال، قام المجتمع السياسي الفلسطيني (حركة التحرر الوطني، بعامّة) بتمثيل دور المجتمع المدني، في غياب الدولة القومية. وهذا أيضاً لا يعني أنه أصبح مجتمعاً مدنياً. منذ أوسلو لا يرافق غياب الدولة السيادية مواجهة مجتمعية شاملة مع الاحتلال، ولذلك لم تعد الحركة الوطنية تؤدي دوراً مدنياً.

٤ ـ الضعف الشامل الذي طرأ على منظمات المجتمع السياسي، وهي في الحالة الفلسطينية الفصائل السياسية، التي لعبت مع تنظيماتها الجماهيرية التابعة لها ونقاباتها وجمعياتها واتحاداتها، وحتى قواها الضاربة في مرحلة قصيرة، لعبت دوراً في تنظيم الحياة الاجتماعية، علاوةً على دورها السياسي. ويرافق هذا الضعف الشامل نزعتان يجب التوقف عندهما:

ـ نفور شعبي، وبخاصة لدى قطاعات الشعب المسيَّسَة، من نظام «الكوتا» (المحاصصة) الفلسطيني الذي كان سائداً حتى هذه المرحلة،

والذي أدى إلى اقتسام المواقع السياسية واقتسام «الموارد» في حركة التحرر الوطني، بما في ذلك في المؤسسات النقابية والشعبية، بنوع من توازن المصالح بين الفصائل حالَ دون نشوء أيّ نظام من المراقبة والمساءلة والمحاسبة الحقيقية. وقد جرى الخلطُ في حينه بين تعددية الفصائل المتوازنة والمتوافقة ضمن حدود معلومة وبين الديمقراطية، وكذلك بين الثرثرة والمساءلة، وبين التذمر والنقد، وبين شتم القيادة في الغرف المغلقة وتملقها في الحيز العام، واعتبار كل ذلك نوعاً من البراغماتية.

ـ احتراف (Professionalization) العمل السياسي أو تحويله إلى مهنة لدى قطاعات واسعة جداً تضم عشرات الألوف من كوادر المنظمة والفصائل، وذلك في ظل مرحلة تدفق الأموال الخليجية وغيرها، وفي مرحلة تبنّي بعض الفصائل، من قِبَل بعض الأنظمة العربية. وقد امتدت هذه النزعة، أي نزعة الاحتراف، إلى المناطق المحتلة في الثمانينيات بخاصّة، فنشأت فئةٌ واسعة نسبياً من نشطاء الفصائل، الذين يعتاشون على العمل السياسي الحزبي. ومع احتدام أزمة الفصائل السياسية وانقطاع المصادر المالية من الخارج بعد حرب الخليج احتجب التمويل عن محترفي الداخل، فنشأت الحاجة إلى مصادر تمويل أخرى.

وقد عرضت هذه المصادر ذاتها عن طريق صناديق الدعم المالي، والتنمية الغربية التي اقتصر نشاطها في الماضي على الأنشطة الأهلية والخيرية المباشرة، وامتدَّ ليشمل منظمات غير حكومية ومشاريع تنموية... الخ. وهذا ما غدا المتنفسَ الأساسيَّ لفئة من محترفي العمل السياسي، وبخاصة من الفصائل اليسارية والتقدمية ومن حركة فتح، التي فقدت مصدر رزقها، مع وقف التمويل، فشهدت نهاية الثمانينيات والتسعينيات عمليةَ انتقال كوادر من العمل في الفصائل السياسية إلى المبادرة إلى إقامة منظمات غير حكومية بحثية وتنموية وصحية ونسوية، والعمل فيها.

هذه هي القاعدة الاجتماعية الاقتصادية لانتشار المؤسسات غير الحكومية في الفترة الأخيرة. فإذا أضفنا إلى ذلك أزمةَ الثقة بالعمل السياسي والفصائلي، اكتملت الصورة التي تؤدي إلى انتقال الكثيرين من المروّجين للفكر السياسي المؤدلَج سابقاً، إلى الترويج لفكرة المجتمع المدني، كشرعية فكرية للتغير

الطارئ على نشاطهم السياسي. وقلّما يتم التعرُّضُ إلى هذه الظاهرة الواقعة فعلاً، والمستمرة في الاتساع. ويبقى السؤال عن مدى الطاقة الديمقراطية والنقدية الكامنة في هذا التحول؛ فالظاهرة قائمة وأزمة العمل السياسي بالأساليب القديمة ماثلة، ومجرد الحكم السلبي عليها والحنين إلى العمل السياسي الثوري لا يفيد شيئاً. وتكمن سلبية هذه الظاهرة الأساسية في:

ـ احتمال ادِّعائها احتلالَ مكان العمل السياسي الحزبي.

ـ عدم قدرتها على إنتاج نفسها اجتماعياً، بارتباط مع المجتمع المدني الفلسطيني، خلافاً للبنى الجمعية التقليدية والإسلامية، واضطرارها إلى الاعتماد شبه الكلي على مصادر التمويل الخارجية التي لا تفتقر إلى جدول أعمال خاص بها.

ولا تخلو هذه الظاهرة بالطبع من إيجابيات قائمة فعلاً، أهمها:

ـ التحول في مجال التنمية والخدمات المختلفة إلى نوع من المهنية، لاسيّما أن أموال الدعم الخارجي تتطلب أنماطاً من المحاسبة والمساءلة حول تنفيذ المشاريع تختلف عن متطلبات «أموال الصمود» في حينه. وتُعتبَر المهنية، وحتى مراعاة الشكليات، في هذه الحالة، تطوراً محموداً، إذا ما قورنت برفع الشكليات وشخصنة المؤسسات وظاهرة الاستزلام التي تعانيها مجتمعاتنا وبلداننا.

ـ نشوء قطاع كبير نسبياً يقدّم بعض الخدمات المدنية، وهو موجود في البداية على الأقل خارج نطاق عملية اتخاذ القرار السياسي الفلسطينية المرتبطة والمكبَّلة بالاتفاق مع الإسرائيليين. ولا بد أن تجري محاولات من قبل السلطة الفلسطينية للتغلّب على هذه الاستقلالية النسبية، لأسباب تتجاوز التقاليد السياسية المعتادة على احتكار التمويل والأدوار، ثم توزيعها محاصصة (وهذه هي «الديمقراطية» الوحيدة التي تعرفها قيادة منظمة التحرير الفلسطينية). فبالإضافة إلى هذا التقليد القائم الذي أصبح يشبه العقلية، فإن السلطة الفلسطينية الضعيفة نحو الخارج، أي في علاقتها مع إسرائيل والوطن العربي، تحتاج إلى سيطرة على الشؤون الداخلية على الأقل، لأن ذلك هو المظهر الوحيد المتوافر للسيادة التي تتعطش لها.

وسوف تزداد محاولات السلطة هذه، بانتقال المنظمات غير الحكومية إلى التنسيق في ما بينها، وتحويلها إلى قوة قومية قطرية تعبِّر عن اهتمامٍ، لا بقضاياها الجزئية فحسب[٩]، بل أيضاً بقضايا ذات طابع مجتمعي سياسي عامٍ، كالتنسيق بين المنظمات غير الحكومية، وإقامة شبكات في ما بينها، عن طريق استثمار وسائل الاتصال الحديثة، مدفوعةً باهتمامها بقيام حيز عام مجتمعي خارج السلطة، ولكن بتفاعل جدلي نقديٍّ معها. هذه هي الخطوة الأولى للمنظمات غير الحكومية التي تقترب بها من مفهوم المجتمع المدني. ولكن يجب ألا ننسى هنا أن عملية التنسيق وإقامة الشبكات تُدخِل في الحساب عنصراً جديداً، وهو وجود عدد كبير من المنظمات غير الحكومية شكلاً، ولكن المرتبطة بالسلطة فعلاً (كما هي الحال في العديد من بلدان الوطن العربي). هنا ينشأ نقاش يجب أن يُخاض. شبكات المنظمات غير الحكومية ليست تمثيلية، ولا تهدف إلى تمثيل المجتمع مقابل السلطة؛ وهي بالتالي، ليست مضطرة إلى ضم جميع المنظمات غير الحكومية إليها في اتحادات. أما إذا وقعت في هذا الوهم، فسوف تكون النتيجة سيطرة السلطة عليها، وذلك بإقامة وضمّ أغلبية المنظمات غير الحكومية المرتبطة بالسلطة. إن عدم تمثيلية المنظمات المدنية، خلافاً للبرلمان وأجهزة الدولة الديمقراطية، وخلافاً للنقابات والاتحادات التي قد تسيطر عليها أحزاب السلطة، هو سر قوتها أمام الدولة، وليس سر ضعفها. إن من يمثل المجتمع أمام السلطة التنفيذية هو السلطة التشريعية ومنظومة شاملة من أجهزة التعبير عن الرأي، مثل الإعلام وغيره، والمؤسسات الاجتماعية المختلفة التي تمثل وجهات نظر ومصالح متفاوتة ومختلفة. هذان التفاوت والاختلاف هما سر قوتها.

لا يعني ذلك بتاتاً أن الأحزاب والاتحادات النقابية لا تشكل جزءاً مهماً من عملية المجتمع المدني، وبخاصة في حالة السعي نحو الديمقراطية. وقد سبق أن قلتُ إن الأحزاب هي الطليعة الأكثر أهمية في عملية الدمقرطة، وتغييبها الجاري فلسطينياً، بانهيار المجتمع السياسي الفلسطيني هو الخطر

---

(٩) انظر نقد نزعة هذه المنظمات إلى الجزئية عند: Norberto Bobbio, *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*, translated by Roger Griffin, edited and introduced by Richard Bellamy (Cambridge, UK: Polity Press; Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987), pp. 50-91.

الأساسي. لكن الهدف من هذا التصنيف هو عدم خلط المفاهيم؛ فالمنظمات غير الحكومية ليست هي المجتمع المدني، كما يدَّعي بعض الباحثين؛ ولكن تأطيرها الذي يدفع بها باتجاه الإسهام في تطوير المجتمع هو تأطير لمنظمات مدنية تعمل في قطاعات مجتمعية جزئية، وتتلمس مصالحها المشتركة وإسهامها المشترك في قضايا المجتمع بعامة، وليس تأطيراً لأحزاب أو لاتحادات نقابية. وإذا تم الخلط بين هذه الجوانب، فإن النتيجة ستكون أن هذه المنظمات تخسر خصوصيتها، كما تخسرها النقابات والأحزاب، وبالتالي تفقد جميعاً إسهامها في عملية دمقرطة المجتمع.

ينشأ عن الصدام بين المنظمات المدنية وضيق أفق السلطة وهمٌ سبق أن حددنا أصوله الفكرية، يخلط بين هذه المنظمات غير الحكومية والنخبوية عادة وبين مفهوم المجتمع المدني. إن اعتبار المنظمات المدنية هي التجسد المعاصر للمجتمع المدني في أوروبا ناجم عن:

١ ـ وجود هذا القطاع خارج اعتبارات الربح القائمة في السوق، وخارج اعتبارات القوة والسيطرة القائمة في الدولة. وفي هذه الحالة يُخرِج بعض المنظرين[١٠] الأحزابَ السياسية من إطار المجتمع المدني. ومن الواضح لماذا لا نستطيع إقصاءها عن هذا الإطار في العالم الثالث والدول غير الديمقراطية بعامة. فالحديث من منطلق توفر الديمقراطية الليبرالية والتعددية الحزبية يختلف عن منطلق غياب الأحزاب أو منعها من ممارسة نشاطها بحرية. هنالك فرق جوهري بين المجتمع المدني كمفهوم بعد تأسيس الديمقراطية كنظام حكم، وبين المجتمع المدني كمفهوم في مرحلة ما قبل تأسيس الديمقراطية.

٢ ـ تجاوز هذا القطاع للانتماءات الجمعية، وتشكُّله على أساس المصلحة المشتركة أو الإيديولوجيا وغير ذلك.

٣ ـ عقلانية عملية اتخاذ القرار في هذا القطاع، وانطلاقُها من خلال حوار مباشر بين المعنيين، من دون وساطة تمثيلية، ومن دون وساطة وسائل

---

(١٠) انظر: Larry Diamond, «Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation», *Journal of Democracy*, vol. 5, no. 3 (July 1994), p.7.

الإعلام ومشهديتها. . . الخ. وموضوع مشهدية وسائل الإعلام ونزعتها التوتاليتارية محتدٌّ في الغرب، في حين أن ما نحتاج إليه في بلادنا هو شفافيةُ هذه المؤسسات أمامَ وسائل الإعلام، ودورٌ أكثر نفاذاً لصحافة تبحث عن الوقائع (Facts). فالإعلام الغربي أصبح في مرحلة خلق الوقائع وإعادة إنتاجها بحسب قوانينه، قوانين العرض والطلب، وهي المرحلة التي تستدعي حماية المجتمع المدني منه. أما إعلامنا، فما زال في مرحلة تجاهل الوقائع والخوف من ذكرها، أي أن المجتمع المدني ما زال في أمسِّ الحاجة إلى دوره الغائب.

٤ ـ تجسيد هذه المنظمات ديمقراطية مباشرة، يمارس فيها المواطن محاولةً واحدة، على الأقل، للسيطرة على أمور متعلقة بنوعية حياته، مقابل الديمقراطية التمثيلية، التي يغترب فيها المواطن ويستلب عن عملية اتخاذ القرار في شؤونه. وفي مجتمعنا ما زالت الديمقراطية التمثيلية ذاتها غير قائمة.

علاوةً على ذلك، من الواجب أصلاً مناقشةُ هذه الاعتبارات، حتى على المستوى الأوروبي:

ـ هل تسود في هذه التنظيمات ديمقراطية أم أوليغاركية في العديد من الحالات؟

ـ هل توجد هذه المنظمات فعلاً خارج اعتبارات الربح والسيطرة؟

ـ هل تقوم القرارات فعلاً على أساس الحوار العقلاني المباشر، أم يتحكم بها في الكثير من الأحيان التعصبُ الإيديولوجي والفكري الذي قد يقوم مقام الانتماءات العضوية؟ ألا يشكل التعصب الإيديولوجي إطاراً للانتماء يسمح بقدرٍ من التسامح في حدوده، ولا يمارس الحوار والتسامح العقلاني مع من لا ينتمون إليه؟

ـ ألا توجد حلول وسط مع الأطراف المموِّلة لهذه المنظمات؟ ألا تستثمر هذه المنظمات المشهديةَ الإعلامية في الغرب من أجل التأثير في القرار السياسي في مجالاتها؟ وهل يمكن تجنب هذه المشهدية في عصرنا عند من يريد أن يؤثر سياسياً؟

لا توجد إجابات قاطعة عن هذه الأسئلة، ومن الواضح أن أهم ما في

الأمر هو طرحها، وبالتالي محاولة تحدّيها عملياً، لإعطاء الإجابة الأكثر ديمقراطية عنها في الممارسة. لا يكمن الحل في تجاهل هذه الأسئلة والاحتفال بالمجتمع المدني، كما لا يكمن في «سخرية كلبية» (Cynicism) تساوي بين الصالح والطالح، بين الإجابة الأكثر ديمقراطية عن هذه الأسئلة والإجابة الأقل ديمقراطية.

هذه بعض تناقضات موضوعة المجتمع المدني في عصرنا. لكن هذه «الإيجابيات والسلبيات» القائمة في إطار عملية فرز نسميها الحداثة، استمرت مئات السنين. وهذا الصراع المحمود يدور في إطارها وحيِّزها الذي تم تحقيقه في مأسسة ودمقرطة العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. أما في حالتنا، فإن المنظمات المدنية، وهي تخوض مثل تلك المناقشات الآنفة الذكر، إنما تخوضها في موضع تاريخي آخر وإطار اجتماعي سياسي مختلف، ولا يمكن قصر مقولة المجتمع المدني عليها، ولا حتى من أجل تسهيل البحث على الباحث.

والسؤال الذي لا يمكن تجنبه هو: لماذا نحتاج إلى مقولة المجتمع المدني في الحالة الفلسطينية؟ ألا تثير هذه المقولة الإرباك وخلط الظواهر الاجتماعية والسياسية بدلاً من فصلها؟ كيف تساعد هذه المقولة على فهم أفضل للمجتمع الفلسطيني وللتحولات السياسية والاجتماعية الجارية فيه؟ كون هذه المقولة سلعة رائجة في الصناعة الأكاديمية في الغرب ليس مبرراً كافياً. عندما يحتدم النقاش في الغرب حول الديمقراطية في مفترق طرق تاريخي في التطور الاجتماعي والسياسي، نبدأ نحن بمناقشة «الإسلام والديمقراطية»، و«الديمقراطية والمرأة العربية»، و«الديمقراطية والقضية الفلسطينية»؛ وإذا طُرِح على جدول الأعمال الفكري هناك، موضوع المجتمع المدني، وبوشر بإزالة غبار موسوعات العلوم الاجتماعية عنه، نبدأ نحن ببحث «المجتمع المدني الفلسطيني»، و«الإسلام والمجتمع المدني»، و«نحن والمجتمع المدني»، ولكن عن أي مجتمع مدني نتحدث؟ ولماذا؟

لا يكلف الباحث نفسه عناء خوض النقاش حول نظرية وتاريخ المفهوم، بل يكتفي بسرد بعض التعريفات الغربية، بالسرعة الممكنة، واختيار ما يلائمه منها بصيغة: «المجتمع المدني هو...»، ثم يبدأ بمحاولة المزاوجة

بين هذه الصيغة وبين الظواهر الاجتماعية التي يختارها[11]. هنا تبدأ عملية التصنيف إلى منظمات أهلية وغير حكومية، ثم تصنيف المنظمات غير الحكومية إلى أنواع والأهلية إلى أنواع. ولكن لو كان للمجتمع المدني أهمية كمفهوم، لكان هو أساس عملية التصنيف ذاتها، وهو موجهها من داخلها. أما عملية التصنيف المفروضة فرضاً، فهي عملية تسمية، أي تسمية قطاعات معينة باسم المجتمع المدني. ولكن، ما هي الفائدة النظرية والعملية المرجوَّة من إطلاق تسمية المجتمع المدني على ظواهر قائمة ونعرفها؟

ليس هناك من مانع مبدئي ضدَّ إطلاق التسميات؛ ولكن، لا فائدة خاصة تُرجى منها إذا لم تُبنَ على تحليل تاريخي. لكننا لم نسمع تبريراً مقنعاً حتى الآن، باستثناء رغبتنا الأكيدة باستخدام مصطلح تقوم عليه مراكز أبحاث كاملة ونشرات إخبارية ودوريات علمية وعدد لا يحصى ولا يُعَدّ من المؤتمرات والندوات. وإذا أراد المثقف من الوطن العربي أن يقدم ورقة علمية في إطارها فما عليه إلا أن يسمّيها المجتمع المدني و...، واو العطف كلية القدرة، فهي قادرة على جمع أي شيء بكل شيء.

---

(١١) يعتمد الكاتب محمد مصلح تعريفاً محدداً للمجتمع المدني، مع أنه تعريف انتقائي ولا تاريخي، من النوع المذكور أعلاه، وذلك بقصره على التنظيمات التطوعية. «يتعلق المجتمع المدني بخليط من المؤسسات التي تشمل: الاتحادات والنوادي والجمعيات الخيرية والمنظمات الدينية وغير ذلك من المجموعات، التي تتفاعل وتتواصل فيما بينها بروح من المدنية والتسامح، بحيث يكون هذا التفاعل غير ناجم فقط عن مصلحتها الذاتية، وإنما عن الصالح العام أيضاً».

ويدَّعي الكاتب أن التعريف آتٍ من الغرب، ولكنه قابل للتطبيق على المجتمعات الأخرى، وذلك من دون الالتفات إلى السياق التاريخي لنشوء هذا المفهوم في أوروبا، بعد إنجاز عملية الدمقرطة. ولذلك يقع هذا الكاتب أيضاً في مجموعة من التناقضات لتبرير استخدامه لهذا المفهوم، في سياق الاحتلال، والإصرار على تمييزه من المجتمع السياسي، الذي يُطلق عليه التسمية المتملقة للعقلية العامية المعادية للحزبية: «الدكاكين».

Muhammad Muslih, «Palestinian Civil Soceity,» in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 50, 2 vols. (Leiden; New York: Brill, 1995-1996), p. 241.

لا يتطرق كاتب الورقة موضوع المناقشة بتاتاً لهذه المقالة، التي نُشِرت بصيغتها الأولى في: *Middle East Journal* (Spring 1993).

الفصل الأول

في حدود المفهوم وتاريخيته

أولاً: الشروط التاريخية لنشوء فكرة المجتمع المدني

إن الصدى الذي أثارته استخدامات تعبير المجتمع المدني المختلفة ليس وحده كفيلاً بالتعبير عن مضمون مفهوم موحد من ورائه. وتختلط أكثر ما تختلط وظائفُ هذا التعبير النظري كأداة تحليلية (Analytical Tool) في العلوم الاجتماعية والنظرية السياسية المعاصرة، أو كمفهوم معياري (Normative Category) في البُعد النقدي لهذه العلوم، وفي برامج الحركات السياسية اليسارية أو «ما بعد اليسارية» والديمقراطية الراديكالية.

وعودة المصطلح المتكررة من النسيان، بعد مراحل غياب مختلفة، منذ فلسفة القرن السابع عشر السياسية في أوروبا، تعني في كل مرة شيئاً مختلفاً، لأنها تأتي في سياق متغير بنيوياً وتاريخياً يولِّدُ حاجاتٍ جديدةً، وأسئلةً جديدةً يجيب عنها المفهوم. وإذا أضفنا إلى ذلك التغيير تطوُّرَ النظرية وتراكمَ المعارف الإنسانية، كسياق آخر يعود إليه مفهومُ المجتمع المدني، نجد أن دعوةَ المصطلح من غيابه التاريخي، أو إحياءَه يأتيان، في كل مرة، في تقاطع محورين هما: محور التطور التاريخي، ومحور تاريخ النظرية ذاتها، تاريخ المعرفة والفكر. ويشكل هذا التقاطع سياقاً متجدداً باستمرار لتفسير وتأويل مفهوم المجتمع المدني؛ وعلينا ألا ننسى أن المفهوم هو نفسه جزء من السياق التاريخي بمحوريه، وهو يُسهِم في خلق وتفسير هذا السياق، وبالتالي فهو مفسِّر ومفسَّر في لحظتين مختلفتين.

بدأت عودة «المجتمع المدني» الحالية إلى الملأ كمفهوم، وكأداة تحليلية ومعيارية، في الثمانينيات، في تعامل النظرية السياسية مع السياق البولندي[١]

(١) Andrew Arato: «Civil Society Against the State: Poland, 1980-1981,» *Telos*, no.47 (Spring 1981), pp. 23-47, and «Empire vs. Civil Society: Poland, 1979-1982,» *Telos*, no. 50 (Winter 1981-1982), pp. 19-48.

بخاصة، والأوروبي الشرقي بعامة؛ وذلك لفهم وتأطير حركة «التضامن» البولندية في حينه، بوصفها تمرداً للمجتمع ضد وحدانية الدولة والحزب، وتبشيراً بخيار آخر جديد في هذه الدولة، أساسه ليس في الإصلاح الحزبي ولا في الانقلاب العسكري، وإنما في التحرك الاجتماعي/ المدني القائم على تميز المجتمع من الدولة. ومع انهيار المعسكر الاشتراكي، وما بدا أنه انتصار المجتمع المدني في أوروبا الشرقية، بدأت عملية تعميم هذه الأداة، وهذه «الأوتوبيا» على بقية الدول التي لم تتحقق فيها الديمقراطية الليبرالية، بخاصة في العالم الثالث، مستخدمةً حالات انتفاض عينية، دليلاً على الحاجة إلى هذه الأداة التحليلية، مثل حالة التمرد الطلابي في ميدان تيان إن مين، العام ١٩٨٩، وحالة كوريا الجنوبية وأمريكا اللاتينية، وبعض بلدان الوطن العربي وبعض الدول الأفريقية، التي باتت فيها موضوعة التحول الديمقراطي مُدرجةً على قائمة جدول الأعمال على الأقل[٢].

وبالطبع يتغير مفهوم المجتمع المدني مع تغير الموقف الإيديولوجي للمتكلم؛ فالمفهوم الليبرالي لهذا المصطلح يختلف عن الفهم الاشتراكي الديمقراطي، وعن الديمقراطي الراديكالي، وكذلك عن الفهم الإسلامي له.

---

(٢) أمثلة قليلة على ذلك، من بين عدد لا يحصى من المنشورات وعشرات المؤتمرات العلمية: تخصيص أعداد كاملة لموضوعة المجتمع المدني لهذا الغرض (انظر مثلاً: *Modern China*, vol. 2, no. 19, April 1993)، كما خَصصت مجلة: (*Middle East Journal*, vol. 42, no. 2, Spring 1993) عدداً كاملاً لموضوع المجتمع المدني في الشرق الأوسط؛ وخَصصت مجلة **المستقبل العربي** أكثر من عدد لنشر ملخصات المؤتمر، الذي دعا إليه مركز دراسات الوحدة العربية، حول موضوع «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية،» بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢. انظر: **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٨ (نيسان/ أبريل ١٩٩١)، والسنة ١٨، العدد ١٩٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣).

وأنشئت في مصر مجلة متخصصة يُصدرها مركز ابن خلدون باسم **المجتمع المدني**. هذا، عدا حوارات «الشرق والغرب» و«الشمال والجنوب»، و«البحر المتوسط» حول موضوعة المجتمع المدني. وهذا كله ليس سيئاً بحد ذاته، ولكن، بنشوء صناعة جديدة هي صناعة المجتمع المدني، ينشأ رأس مال رمزي وغير رمزي خاص بها، وبيروقراطية ونظام تسويق يتحكم فيها العرض والطلب والشكل، مثلما يتحكم المضمون. وتنتشر مفاهيم تعكس خطاباً داخل الأوساط المنتجة والمستهلكة لموضوعة «المجتمع المدني»، بقدر ما تعكس جهداً علمياً وحماساً إصلاحياً. لكنّ المقلق أكثر من ذلك كله هو تبوء التقليعة مركزاً رئيساً في غير أوانها أو أواننا، بل في أوان الآخرين، وزمانهم وعلى جدول أعمالهم.

كما أنه يتخذ في العالم الثالث أشكالاً في متخيَّل النخب تختلف عنه في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، حيث تحققت أنماط من الديمقراطية الليبرالية، وحيث يتخذ النقاش منحًى، يحدد تميز المجتمع المدني من مجرد الديمقراطية، وحيث يجري البحث عن أشكال للمشاركة السياسية أكثر مباشرة من البرلمانات، بخاصة على مستوى المبادرات المحلية للمواطنين (Buergerinititiven) كما في ألمانيا مثلاً، أو منظمات حماية البيئة، أو على مستوى أولياء الأمور في مدارس التعليم البديل، أو على مستوى التنظيمات غير الحكومية المتخصصة في مجالات مختلفة، أو على المستويات المتفاوتة للعمل النسوي كأسلوب حياة أو كثقافة بديلة أو كمجموعة ضغط.

ولكن إذا تغير المفهوم إلى هذا الحدّ، بين مرحلة زمنية وأخرى، وبين مكان وآخر، ألا يفقد تبعاً لذلك قيمته التحليلية؟ وإذا كان المفهوم جاهزاً ليشرح أكثر مما ينبغي من الظواهر، ألا يساورنا شك في أنه يُربِك أكثر مما يوضح؟ وإذا لم يكن من الواضح دائماً أن المفهوم يُدرَج من أجل الوصول إلى تحليل أكثر دقةً، وإلى استيعاب أكثر حدة لما هو قائم، بل يُستخدم كثيراً كمعيار لما يجب أن يكون، ألا يقود ذلك إلى انتقاصٍ من قدرته التحليلية؟

لقد بات «المجتمع المدني» في المرحلة الراهنة يقدم إجابة جاهزة عن العديد من المسائل. فهو الرد على سلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعية، بإيجاد مرجعية اجتماعية خارج الدولة؛ وهو الرد على بيروقراطية وتمركز عملية اتخاذ القرار في الدول الليبرالية؛ وهو الرد على سيطرة اقتصاد السوق على الحياة الاجتماعية والصحة والثقافة والفن؛ وهو الرد على دكتاتوريات العالم الثالث من جهة أولى، وعلى البنى العضوية والتقليدية فيه من جهة ثانية. ويبدو أن هذا الانتشار وهذا التنوع في استخدام «المجتمع المدني»، هو بحد ذاته تعبير عن أزمة سياسية عند حركات التغيير والقوى النقدية، بعد هزيمة الإجابات الجاهزة غير المشتقة من تحليلات تاريخية اقتصادية وسياسية عينية، وإنما من آفاق فلسفية وأوتوبيات وغير ذلك.

إن التطلّع إلى مجتمع أكثر مساواة وأكثر مشاركة وأكثر تمثيلية وعدالة، والتوق إلى مجتمع أقل اغتراباً وصنمية ما زالا قائمَيْن. والمجتمع المدني تعبير عن الحلم ذاته، الذي لا يريد أن يسمى اشتراكية ولا ليبرالية ولا

ديمقراطية راديكالية، ولا غير ذلك من التسميات التي اهتزت في العقد الأخير، وذلك بالبحث عن إيجابياتها جميعاً، من دون توافر الجرأة الكافية للاعتراف بذلك، أي بأنه مثل حساء المتسولين جُمِع من بقايا نظريات مختلفة وحقب زمنية مختلفة. ولتجنب الحاجة إلى مواجهة السؤال: هل من الممكن نظرياً الجمع بين إيجابيات إيديولوجيات ونظريات مختلفة في الحكم تنتمي إلى مراحل تاريخية مختلفة؟ المجتمع المدني يحاول تحقيق المستحيل؛ فهو يُعطي تسمية جديدة لأحلام قديمة، محاولاً تجنب الأزمة، بتغيير التسمية. ولكن يبدو أن القفز عن المراحل بتجميعها غير ممكن، لأنه في حالة المجتمع المدني، هنالك شروط تاريخية يجب أن تتوافر، لكي يتحقق تفسير معين له، على أرض الواقع. فإما أن يكون ذلك، وإما أن نطلق على كل مرحلة من مراحل التحول الاجتماعي والسياسي اسم المجتمع المدني.

وهذا يعني أن مرحلة تشييد المجتمع المدني في وطننا العربي اليوم تعني تحقيق الديمقراطية، وليس مجرد إقامة المؤسسات المدنية الحديثة اللازمة لموازنة البرلمان، والناجمة عن قصور الديمقراطية والليبرالية، وهي غير قائمة أصلاً في الوطن العربي. لا يجوز أن نقفز عن المراحل الضرورية، مثل تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، من أجل تحقيق مفهوم معاصر للمجتمع المدني قائم على تحقيقهما في الغرب. ولكن، لا ضير في أن نُطلِق على الصراع من أجل الديمقراطية في الوطن العربي تسميةَ المجتمع المدني، كتجلّ تاريخي لهذا المفهوم، مع عدم اتضاح جدوى ذلك أيضاً. في خاتمة كتاب حول **فكرة المجتمع المدني**، يورِد آدم زيلغمان (Adam Seligman) اقتباساً من وليام موريس (William Morris) في كتابه **حلم جون بل**: «أتأمل في كل هذه الأشياء: كيف يناضل الناس ويخسرون ثم يأتي ما ناضلوا من أجله على الرغم من هزيمتهم؛ ولكن بحلوله يتبين لهم أنه ليس ما حاربوا من أجله، ثم يواصل آخرون النضال من أجل ما عنى الأوائل تحت أسماء أخرى»[٣].

لقد راج استعمال المفهوم في الثمانينيات والتسعينيات، وكأنه فُصِّل

---

(٣) Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, ©1992), p. 206, and William Morris, *A Dream of John Bell and a King's Lesson* (London: Longmans, 1928), pp. 39-40.

تفصيلاً ليُسعِف المقالات السريعة والبيانات السياسية للأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في دول أوروبا الغربية، في التغطية أحياناً على غياب البرنامج، أو لأغراض الصراع مع المافيا في إيطاليا(٤)، أو لأغراض الصراع بين الشمال والجنوب في كوكبنا. ومن الواضح أن البحث عن العدالة والحرية والمساواة والتضامن بين البشر بات يتجاوز ما يمكن التعبير عنه من خلال الدولة الديمقراطية الليبرالية، ويتجاوز حتى ما عُبِّر عنه في دولة الرفاه الاجتماعي، وبالتأكيد في اشتراكية الدولة.

ما هو الإطار النظري لمثل هذا التطلع المعاصر (بالتوقيت الغربي) نحو المجتمع المدني، والذي يميزه مما سبقه من استخدامات؟ أعتقد أن الإطار النظري هو وعي متشكل تاريخياً لمجموعة من التمايزات:

١ ـ التشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، أو بين مؤسسات الدولة والمؤسسات المجتمعية، كشرط معطى تاريخياً، أو كوعي اجتماعي معطى أو متطور تاريخياً.

٢ ـ وعي الفرق بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد، وهو شرط متطور تاريخياً مع الثورة الصناعية ونشوء البرجوازية.

٣ ـ تمييز الفرد كمواطن، أي ككيان حقوقي قائم بذاته في الدولة بغض النظر عن انتماءاته المختلفة.

٤ ـ التشديد على الفرق بين آليات عمل المؤسسات الاجتماعية وأهدافها ووظائفها من جهة أولى، وآليات عمل الاقتصاد وأهدافه ووظائفه من جهة ثانية.

٥ ـ رؤية الفرق بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة، نظرياً على الأقل، من مواطنين أحرار تآلفوا على نحو طَوْعي، وبين البنى الجمعية العضوية التي يولد الإنسان فيها ويعيش فيها.

٦ ـ التشديد على الفرق بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة الليبرالية والديمقراطية المباشرة (يسميها بعضهم الديمقراطية «وجهاً لوجه») والمشاركة

(٤) John Ely, «The Politics of «Civil Society»,» *Telos*, no.93 (Fall 1992), p. 174.

النشطة في اتخاذ القرار، نظرياً على الأقل، في الجمعيات الطوعية والمؤسسات المجتمعية الحديثة.

تلك مراحل نشوء فكرة المجتمع المدني في تاريخ الأفكار، وهكذا وصلنا إلى تجلياتها في مفهومها الحديث والمتميز، أي الذي يميزها من غيرها من الأفكار السياسية في عصرنا. ويمكن القول إنه في كل مرحلة من هذه المراحل، اتخذ مفهوم المجتمع المدني دلالات جديدة في إطار صيرورة واضحة ومن الممكن تتبعها. وعلى الرَّغم من استخدام كثيرين في عصرنا لمقولة المجتمع المدني كمقولة معيارية، فإنها مقولة مرتكزة على تمييزات تحليلية وبنيوية، نشأت عبر تطور تاريخي طويل. وهذه التمييزات تحمل في طياتها فوارق وتناقضات هي السرّ أيضاً في غموض مصطلح المجتمع المدني وتناقضه.

ولكن تركيب المصطلح هو أيضاً سر تطوره، وقد تطور هذا التركيب تاريخياً. ولكن شرط التركيب هو وجود الاثنين على الأقل؛ وفي كل مرحلة تاريخية مر بها المفهوم، كان هنالك دائماً مركّبان على الأقل من المركبات الستة المذكورة آنفاً. ولا يكفي أيٌّ منها، في أي مرحلة، للدلالة على فكرة المجتمع المدني بتميز من فكرة أخرى مثل المواطنة والاقتصاد الرأسمالي والليبرالية؛ وبتبسيط الفكرة تزول بالطبع عينيتها. وقد مر المجتمع المدني بمراحل مختلفة خلال تطوره؛ ووصوله إلى التمييزات الستة المذكورة آنفاً يشير، برأيي، إلى قمة تطور مفهومه المعاصر في الدول الرأسمالية المتقدمة.

إن نسخ النتيجة النهائية في تطور المفهوم كمفهوم رائج يقصد به المؤسسات المدنية المجتمعية، مثلاً، من دون مركبات المفهوم الأخرى، ونقلها إلى حالة الوطن العربي على سبيل المثال لا الحصر، يعني التراجع عن المجتمع المدني باختزاله لهذا المعنى، أو حرق المراحل واختصار الطريق المؤدي إليه. وما هذا الطريق المقصود إلا صيرورة تشكل المجتمع المدني. فإذا كان المقصود به المؤسسات والجمعيات والاتحادات خارج نطاق الدولة والاقتصاد، فقد تم التوصل إليه عبر الديمقراطية وحقوق المواطن. إن المنظمات غير الحكومية (NGOs)، مثلاً، بحد ذاتها مهمة، وقد تقوم بدور مهم جداً؛ ولكن إذا قصرنا مفهوم المجتمع المدني عليها، وإذا

توقعنا بسذاجة أن تقودنا هي إلى الديمقراطية، وذلك «لأن المجتمع المدني هو شرط وجود الديمقراطية»، نخطئ خطأ جسيماً. فالمجتمع المدني، بمفهوم آخر مَختلف تماماً، قاد إلى الديمقراطية في الغرب. فهو ببساطة كان يعني في مرحلة معينة الحقوق المدنية، وفي مرحلة أخرى اعتبارَ المجتمع قائماً على تعاقد، وفي مرحلة ثالثة الانتخابات البرلمانية وتوسيعها وشموليتها، وفي مرحلة رابعة حقوق المواطن. المجتمع المدني يقود إلى الديمقراطية لأنه عملية تطور الديمقراطية ذاتها. المؤسسات المجتمعية بشكلها المعاصر هي آخر تجلياته، ولن يؤدّي اعتبارها هي المجتمع المدني، ثم زرعها في التاريخ بأثر رجعي، وكأنها قادت إلى الديمقراطية، لن يؤدّي إلى نتائج، بل سوف يحيد عن المعركة الحقيقية للمجتمع المدني في البلدان التي لا يتوافر فيها نظام حكم ديمقراطي، أي معركة الديمقراطية، وهي معركة سلطة ودولة، وليست خارج السلطة وخارج الدولة.

من ناحية أخرى، إذا اكتفينا بالتشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، في مرحلة يصحّ فيها العمل من أجل فرض المجتمع على الدولة فرضاً، إذا اكتفينا بهذا التأكيد وحده، تتقدم بالضرورة إلى صدارة المجتمع تلك البنى العضوية: عائلة ممتدة، حمولة، حارة، لأنها أشد أهلية وفاعلية أمام الدولة المستبدة بسبب الحماية التي تقدمها للفرد منذ مئات السنين(٥)، ولأنها أكثر استمرارية وثباتاً واعتماداً على الذات من المنظمات الطوعية التي طالما تموَّل من «الخارج». أما إذا أضفنا إلى فصل المجتمع عن الدولة قضيةَ المواطنة، أو قضيةَ المشاركة كمركبات للمجتمع المدني، فإنه يتحول على الفور إلى برنامج حداثي للتغيير.

إضافة إلى ذلك كله، فإن التمييز بين المجتمع والدولة وحده يعني بالضرورة انضمام الاقتصاد إلى أحد القطبين، فإما أن يكون الاقتصاد هو اقتصاد الدولة (وقد رأينا نتائج ذلك في الوطن العربي وفي خارجه)، وإما أن يكون الاقتصاد هو المجتمع المدني، ما يعني إخضاع المجتمع المدني

---

(٥) وهي حماية منطلقة من الاعتراف بالاستبداد وتقبل شرعيته، وليس من رفضه. ولكنها حماية على أي حال.

لآليات السوق. كما إن نسخ الفكر الليبرالي الاقتصادي إلى دول فقيرة، يعني إقامة دولة تابعة وازدياد الهوة بين غنى النخبة المشاركة في السلطة وفقر أغلبية المواطنين، الذي لا بد من أن يهمِّش مشاركتهم السياسية؛ وذلك يعني هدم أي إمكانية لإقامة مجتمع مدني.

أما التمييز وحده بين الديمقراطية التمثيلية والديمقراطية المباشرة كأساس للمجتمع المدني ومؤسساته، فإنه لا يلبث أن يُدخِل مصطلح المجتمع العضوي (أو البنى الجمعية) من شباك ما بعد الحداثة بعدما أُخرِج من باب الحداثة. فشرط الديمقراطية المباشرة هو وجود التلاحم والانسجام الثقافي وسيادة الاعتقاد بوجود جامع قبلي عضوي بين أعضاء الجماعة (Community)، كما كانت عليه الديمقراطية الاثينية المباشرة مثلاً. إذا فُصِلت الديمقراطية المباشرة كهدف قائم بذاته عن الديمقراطية التمثيلية، فإن ثمنها يكون نفي تميز الفرد عن المجموع، أي ذوبانه فيه، في حين أن ثمن الديمقراطية التمثيلية وحدها، من دون المجتمع المدني وديمقراطيته المباشرة، هو اغتراب الفرد عن المجموع. لا بد إذاً من البحث عن توازن هذه المركبات على المستويات المختلفة، أي في الدولة والمجتمع، وربما في الاقتصاد كذلك؛ وتلك تجربة لا نعرفها بعد. كما لا بد من أخذ تمييزات أخرى بالحسبان عند الحديث عن هذا التمييز بين الديمقراطية المباشرة والتمثيلية، مثل التمييز بين المجتمع والدولة، وبين المواطن والمجتمع.

يحاول برنامج المجتمع المدني أن يُعطي إجابة حول غياب المواطن الفرد في العلاقة مع الوحدتين، الدولة والمجتمع، في بعض دول العالم الثالث مثلاً، وفي العلاقة مع الدولة في أوروبا الشرقية. وترتبط هذه الإجابة بالحقوق المدنية (Civil rights) والحقوق السياسية (Political Rights) للمواطنة، ولكن إهمال نوع آخر من الحقوق، هي الحقوق الاجتماعية (Social Rights) كفيل بأن يقوّض الحقوق الأخرى[٦]. أما في دول أوروبا الغربية، فإن برنامج المجتمع المدني يتخذ شكل البحث عن نظام تخويل واستحقاقات

---

(٦) ورد هذا التصنيف لحقوق المواطنة، في: Thomas Humphrey Marshall, *Class, Citizenship and Social Development: Essays*, with an introduction by Seymour Martin Lipset (Westport, CT: Greenwood Press, 1973), pp. 71-72.

(Entitlements)، ولا يكتفي بأنواع الحقوق الثلاثة الآنفة الذكر، بخاصة في دول الرفاه الاجتماعي حيث يتوفر جزء كبير منها، وإنما يتجاوز ذلك إلى البحث عن المشاركة الاجتماعية في تطبيق هذه الحقوق، ولا مركزة عملية اتخاذ القرار، واعتماد الإدارة الذاتية، والديمقراطية المباشرة («وجهاً لوجه»، كما تسمى أحياناً) في كثير من القطاعات.

التقدم نحو مفهوم متميز للمجتمع المدني وتقدم المجتمع المدني ذاته، هما عملية فرز وتمايز تاريخية، انفصال الوحدة البسيطة إلى عناصر تعود وتشكل وحدة مركبة على مستوى أعلى. والشرط التاريخي أو الفرز الأول، الذي يبدأ مسيرة المجتمع المدني، هو انفصال الوحدة السياسية إلى مجتمع ودولة، ثم التلاحم بين هذين العنصرين في وحدة يتميزان في داخلها، ثم تنفصل هذه الوحدة إلى مركبات أكثر لتعود إلى بناء وحدة أكثر تمايزاً.

ويزعم رينهارت كوزيليك (Reinhart Koselleck) أن الفصل بين الدولة والمجتمع ـ وهما يقومان على أسس نظرية مختلفة: الدولة وأساسها النظري (raison d'état) والمجتمع وأساسه الشيمة أو الفضيلة (Virtue) ـ بات ممكناً مع نشوء أنظمة الملكية المطلقة في أوروبا على مشارف الحداثة في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر، والتي قامت بعد انتهاء الحروب الدينية في أوروبا الإقطاعية[٧]. المجتمع يصبح مصدراً لقيم بديلة لمنطق الدولة وحده. وربما كان هذا هو المصدر الأصيل والقديم لارتباط مفهوم المجتمع بتداعيات إيجابية، وارتباط مفهوم الدولة بتداعيات سلبية؛ وهي تداعيات ساذجة، دونما شك، ولكنها كامنة في كل أوتوبيا مثالية لليسار مقابل أوتوبيات الدولة، عند القوى المحافظة منذ أفلاطون.

ولكن علينا ألا ننسى للحظة واحدة ومنذ الخطوة الأولى في تلمُّس الطريق إلى المجتمع المدني أن المجتمع والدولة توأمان سياميان، بمعنى أن ما جعل من الممكن تمييز المجتمع هو تميز وجود الدولة، أي تبلور الدولة كوحدة قائمة بذاتها في الملكية المطلقة.

---

(٧) Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise: Ein Studie zur Pathogenese der Büergerlichen Welt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), pp. 65-68.

لقد ظلت الوحدة السياسية التي لا تتميز فيها الدولة والمجتمع سائدة في القرون الوسطى الأوروبية، وغاصت الدولة في المبنى الإقطاعي الاجتماعي، حين لخص دور الملك الحاكم الشرعي بعبارة «الأول بين متساوين» (primus unter paris)، أي أن الملك هو النبيل الأول بين مجموع النبلاء الذين يشكلون الأرستقراطية في نظام الطبقات السياسية السائد (estate, staende). ومع تحول النبيل الأول إلى ملك مطلق، فقَدَ النبلاء بالتدريج طبيعتهم السياسية، أو صفتهم كطبقة سياسية، وتحوّلوا إلى طبقة اجتماعية ذات امتيازات سياسية، زالت هي أيضاً بالتطور التدريجي أو بالثورة.

وتجسد الطبقات الاجتماعية غير السياسية (Class)، عملياً، الظهور الأول لاقتصاد خارج المبنى السياسي من جهة أولى، وخارج الاقتصاد المنزلي، البيت، من جهة ثانية. وتجلّيه الأكثر أهمية ومفترق طرقه التاريخي، الواقع عند تزوُّدِه بآلية اقتصادية مستقلة عن آلية القسر السياسي لتحقيق الربح، هو الطبقة البرجوازية، وهي الطبقة الاقتصادية بامتياز، الأولى في التاريخ البشري.

المجتمع الأول هو الطبقات السياسية (Estates)، وقد تحولت إلى اجتماعية وانفصلت عن الدولة. وبهذا المعنى، فإن الشكل الأول للمجتمع المدني (Civil Society) هو المجتمع الراقي (High Society). والمجتمع هنا غير مؤلف من مواطنين، وإنما المواطنون أفراد، كل منهم قائم بذاته، مشتقون منه. فالمواطن هو عضو الطبقة (Estate) والمواطنة في هذه الحالة ليست مصطلحاً نظرياً وإنما هي مجرد مفهوم، أي مفهومة من ذاتها.

الفصل الأول في تاريخ المجتمع المدني هو الانفصال بين الدولة والمجتمع، الدولة والاقتصاد. أما انفصال الفرد وتَحوُّلُه إلى مواطن بما هو فرد، أو إلى فرد بما هو مواطن، فهو وليد الثورة البرجوازية السياسية. ولكننا لا نستطيع أن نحدّد أي تمييز أدّى إلى الآخر: هل أدى انفصال الاجتماعي إلى تمييز الاقتصادي أم العكس؟ السؤال مدرسي، والإجابة عنه متوقفة على الموقف الإيديولوجي، لأن تحديدها على نحوٍ علمي مجرد، هو من الصعوبة بمكان. ويبدو أنه الأكثر دقةً هو اعتبار الاجتماعي/ الاقتصادي وحدةً واحدة انفصلت عن الدولة أو تميزت منها في الخطوة الأولى. وقد

وجد هذا الانفصال تعبيراً عنه في نظريات العقد الاجتماعي المختلفة، بخاصة في حال جون لوك (John Locke) الكلاسيكية.

كذلك استمرت أيضاً الفلسفة السياسية التي كانت سائدة في أوروبا، قبل انطلاق المجتمع المدني إلى طريقه الشائك، وتقدُّمِه المليء بالنكسات، كانت فلسفة أرسطو، أو بعض مدارسها، وتفسيراتها المتداخلة مع اللاهوت المسيحي، ولم تفقد حيويتها وتجددها في الحداثة ذاتها(٨). ولم يميز أرسطو في فلسفته السياسية بين المجتمع والدولة، فهُما واحد (politike koinonia)، ولكن أرسطو ميز بين «polis» دولة/ مدينة، مجتمع سياسي و«oikos» بيت، منزل، اقتصاد منزلي، وصاحب البيت هو «oikonomikos»(٩).

وليس من قبيل المصادفة أن يصبح لفظ «oikos» الأساس اللغوي للفظ «Economy»، أي اقتصاد في الانكليزية، وفي لغات أوروبية عدَّة، لأن المنزل كان هو الاقتصاد، أو الاقتصاد الوحيد هو الاقتصاد المنزلي (بلغة اليوم). فقد كان المنزل أيضاً مصدر القيم الاستعمالية، أي مصدر الإنتاج. وصاحب البيت، المواطن الحر، هو جزء من أقلية من السكان، متحررة من العمل، ولذلك فهو جزء من الـ «polis» أو المجتمع/ السياسة. وكل من يعمل في البيت/ الاقتصاد يخضع لسيادة صاحب البيت، أي أنه عضو تابع

(٨) أعتقد أن رفض المركزانية الأوروبية، بما في ذلك رفض التسليم بوجود خط تطور تصاعدي، من أثينا القديمة إلى باريس ولندن المعاصرتين ـ وهو موقف صحيح بحد ذاته ـ يجب ألا يؤدي إلى رفض رؤية تأثير الفلسفة السياسية اليونانية في الفكر السياسي في أوروبا الحديثة، ولا إلى رفض تأثير كليهما في أحوالنا وأفكارنا السياسية؛ وإلا وقعنا في مواقف لائقة سياسياً (Politically Correct) بدلاً من الدقة العلمية، وخلطنا، كما هو شأن اللائق سياسياً، بين ما هو قائم وما يجب أن يكون، واكتفينا بالتعبير عن رغباتنا، كبديل لتحقيق مصالحنا يتطلب رؤية الواقع، أكثر من مجرد تعبير لغوي أو نص لائق. من غير الممكن فهم النظريات السياسية المعاصرة، بما في ذلك عندنا نحن العرب، من دون فهم فعل الفكر الأوروبي، بمدارسه وأنماطه المختلفة والمتناقضة، فينا، على نحوٍ:

١) غيّرَ فكرنا،

٢) وغيَّرَ الفكر الأوروبي ذاته،

٣) وأنشأ أنواعاً من ردود الفعل ومحاولات التعامل مع هذا التغيير لدى القطبين.

(٩) يورد أرسطو شعر هسيود: «البيت أولاً وقبل كل شيء، هو وزوجة وثور للحراثة»، على أساس أن الثور لدى الفقراء هو بمثابة العبد، والعبد هو بمثابة الدابة لدى الأغنياء. يتألف البيت عملياً من رب البيت والعاملين لديه، ورعيته في الوقت ذاته، وهم الزوجة والأبناء والعبيد، وطبعاً الأشياء غير الحية أيضاً، الأملاك الجامدة.

في هذه الوحدة الصغيرة، ولكنه ليس عضواً في المجتمع/ السياسة.

كما أن أرسطو لم يميز بين مجتمع (Society) وجماعة أو بنى اجتماعية عضوية بمفهومها المعاصر (Community)[10]. وعدم التمييز بين هذين البُعدين للكيان الاجتماعي هو أساس الانتماء إلى الـ «polis». وهو في الوقت ذاته أساس الديمقراطية المباشرة، التي يصبو إليها مغتربو العصر الحاضر ومستلَبوه، ويغيب عن توقهم إليها وجهُها الآخر. الديمقراطية المباشرة قائمة على عدم قبول العضوية الطوعية أو الخيارية، كما أنها قائمة على الإقصاء، إقصاء الغرباء والنساء والعبيد. الديمقراطية المباشرة وحدها، أي من دون النظام التمثيلي، هي عملية تقنين أو تشكيل أو تنظيم (Formalization/Systematization) للديمقراطية الأهلية المباشرة في القبيلة، أو العائلة الممتدة الأولى، التي يرتبط بها الفرد من خلال رباط الدم، أو ما يُعتقد أنه رباط الدم. ولكن ما يميز الديمقراطية اليونانية القديمة من «ديمقراطية القبيلة المباشرة»، عدا الرسمية والشكلية، هو تميُّز المنزل (oikos) من بقية المجتمع، وتحوُّل صاحبه إلى مواطن له حقوق وعليه واجبات. بالطبع ليس كل الأفراد مواطنين وليس كل الناس أفراداً. صحيح أن أرسطو يستخدم في كتاب **السياسة** الثاني عبارات أو استعارات من الحياة المنزلية (مثلاً: الذكر والأنثى، والتزاوج بين اثنين لا يستطيع أن يعيش أي منهما على حدة) من أجل تصوير علاقة الحاكمين والمحكومين، وصحيح أنه يستخدم استعارات سياسية لوصف العلاقات داخل المنزل، كأنها علاقة الحاكم بالرعية، ولكن هذا الاستخدام يعني أن الدولة والعائلة معطيان طبيعيان في المقام نفسه، ولا يعني أنه لا فرق بينهما.

لكن الحاجة إلى ترسيم العلاقة بين المواطن والدولة ناجمة عن الانفصال الوظيفي بين الدولة والمنزل، وعن الفرق البنيوي بينهما. البيت الواحد، وحدة عضوية مجسدة برب الأسرة، لها إرادة واحدة ومصلحة واحدة، وليس فيه تعددية آراء، أما الدولة فكثرة.

الدولة ليست فرداً واحداً، لا كتجريد من أفراد مختلفين، ولا كجمع

---

(١٠) سنقوم في هذا الكتاب باستخدام كلمات «أهل» و«جماعة أهلية» للدلالة على «Community»، لاعتقادنا بأنها أقرب الكلمات العربية إلى هذه الدلالة، وسوف نترجم بالتالي «Communitarian Democracy» إلى ديمقراطية أهلية.

بين أفراد متساوين. الدولة جامع لأفراد مختلفين. وأرسطو يعترف بالحق بالاختلاف، والمواطنة عنده لا تستنفد الفرق بين الناس. وبذلك يعارض أرسطو موقف أفلاطون الذي يرى في الدولة واحداً وليس كثرة، ولذلك أيضاً يعارض أرسطو المشاركة بالأملاك في الدولة؛ بينما يراها ـ أي المشاركة في الملكية ـ طبيعية في العائلة. وبهذا يستبق أرسطو، بحسٍّ سليم وفطري، استحالةَ الملكية المشتركة غير القائمة على بنية اجتماعية عضوية. عملياً، لا يدَّعي أرسطو أن «الاشتراكية» منافية لطبيعة البشر(١١)، وإنما يدعي أنها منافية لوضع يحتاج فيه البشر إلى دولة، وهو وضع الانفصال والتعددية. أما في حالتهم العائلية، فالملكية المشتركة هي طبيعتهم. أما نظرياً، فإنه يعتبر «الاشتراكية» أو المشاركة في الملكية، مخالفةً لطبيعة البشر، لأنه يعتبر الدولة أيضاً معطى طبيعياً مثل العائلة والتعددية فيها معطى طبيعي، كما هو شأن الوحدة في العائلة؛ وهذا مفهومٌ، لأنه ـ كما قلنا ـ لا يوجد في الـ «polis» تمييز بين المجتمع والجماعة الأهلية والدولة، فالدولة معطى طبيعي، مقابل معطى طبيعي آخر، هو العائلة.

وكما أن الدولة قائمة طبيعياً مثل العائلة، فكذلك الحال بالنسبة إلى وجود حاكمين ومحكومين، وأسياد وعبيد. وداخل هذه المعطيات الطبيعية يوجد مكان لعدة تمييزات: بين السياسي (politikos) والملك (basilikos) ورب البيت (oikonomikos) والسيد (despotikos). والفرق هو في طبيعة الوظيفة وجوهرها. وبرأي أرسطو، يخطئ من يعتبر الفرق مجرد فرق في عدد الواقعين تحت سلطة كل من المذكورين آنفاً؛ فالعلاقة في الدولة مثلاً، علاقة قائمة على التبادل والمنفعة المتبادلة. أما العلاقة في المنزل، فقائمة على المصلحة نفسها. ولا يوجد تبادل لأنه لا يوجد اختلاف، وإنما المهم هو القيمة الاستعمالية للأشياء وليس قيمتها التبادلية(١٢).

(١١) ويجوز أن نقول إن الاشتراكية ليست منافية لطبيعة البشر، وإنما هي ملائمة لطبيعتهم بالذات، ولكن لطبيعتهم فحسب، أي لحالتهم المعطاة طبيعياً في العائلة والبنى العضوية، وليس لحالتهم الاجتماعية غير العضوية القائمة في الدولة.

(١٢) سيكون لهذا التمييز، فيما بعد، تأثير هائل في نظرية كارل ماركس في الطبيعة المزدوجة للبضاعة، وهي أساس نظريته في القيمة الفائضة؛ وذلك باعترافه هو.

لا نجد لدى أرسطو فصلاً بين حيز عام سياسي (الدولة) وحيز عام (Public Sphere). الحيز العام الوحيد هو الدولة/المجتمع أو المجتمع/السياسة. ولذلك فإن الدولة في الواقع ليست حيزاً عاماً. واعتبارها حيزاً عاماً هو إسقاط لمفاهيم الحاضر على الماضي، كما أن العائلة أو المنزل ليست حيزاً خاصاً. أي أن الفصل بين الدولة والمنزل في حينه ليس فصلاً بين حيز عام وحيز خاص، كما نفهمه اليوم، وكما تتفاوت بينهما الحدود، تبعاً للحالة القانونية والثقافية السائدة وغيرها من الاعتبارات. ليست العائلة حيزاً خاصاً وإنما هي المركب الأصغر من مركبات الدولة ممثلة بسيِّدها أو رب العائلة.

يتطور الحيز العام والحيز الخاص على نحوٍ مستقل، عندما لا يتطابق الأول مع الدولة فقط، ولا يتطابق الثاني مع العائلة فقط، أي عندما يصبح هنالك معنى لهذه التعريفات، بشكل يتجاوز الدولة والعائلة. عند ذلك تصبح الخصوصية صفة للعائلة كما قد تطلق على غيرها. والحيز العام في الحداثة هو فضاء اجتماعي/سياسي، قانوني/ثقافي يتسع ويضيق. وقد يكون له اهتمام بما يجري داخل العائلة كما قد يكون له اهتمام خارج الدولة. ومن دون ذلك، لا معنى للحيز العام، كما أنه لا معنى للمجتمع المدني بالمفهوم الحديث. الحيز الخاص كذلك لا يعني في الحداثة أن رب العائلة مثلاً، محلَّلٌ من القوانين، أي من نفوذ الحيز العام، في معاملته لزوجه وأبنائه، كما لا يعني أنه لا يوجد لأفراد العائلة حقوقٌ عامة ينص عليها القانون. لا يقتصر الحيز العام على بداياته كتجريد من الدولة، ولكنه تحررَ من التماثل مع الدولة، وطوَّرَ حياته الخاصة حولها. والحيز الخاص تجريد من العائلة، لكنه تحرَّرَ من التماثل معها، وأصبح فكرة قائمة بذاتها قد ترتبط بفرد، كما قد ترتبط بمؤسسة «خاصة»، في علاقتها مع الحيز العام، هو المجتمع المدني. من دون هذا التمييز لا ينطلق المجتمع المدني إلى تاريخه. في فضاء أرسطو الفكري لا مكان لحيز خاص مستقل عن العائلة، يتجاوز حدودها بالاتجاهين، كما أنه لا مكان لحيز عام في متخيَّلِه.

لقد تطور الفصل بين المجتمع/السياسة، وبين المنزل/الاقتصاد في أوج التطور القانوني، في العصور القديمة، في الإمبراطورية الرومانية، عندما وضعت الأسس القانونية لملكية خاصة تفصل بين الدولة وملكية

المواطنين[١٣]. واعتُبر القانون المدني (ius civile) القانونَ الساري لتنظيم العلاقة بين المواطنين. هذا الفصل الروماني القانوني أصبح مرجعاً، يمكن العودة إليه والبناء عليه كتقليد قانوني في بدايات الحداثة، ولكنه لم يشكل شرطاً تاريخياً لها. فالحداثة لم تنطلق منه، لأنه ترك حلبة التاريخ لنظام سياسي اجتماعي آخر هو الإقطاع الأوروبي. وقد انطلقت الحداثة من مدن الإقطاع الأوروبي، وليس من روما أو أثينا، بعد ظهور الملكية المطلقة في نهايات الإقطاع ونظامه السياسي/ الاجتماعي، عندما تحولت الدولة إلى أداة، أو إلى تنظيم مستقل يتميز من المجتمع، وليس من الاقتصاد المنزلي فحسب. وقد تطور هذا المجتمع إلى مجتمع المواطنين في المدينة الأوروبية الحرة على هامش الإقطاع.

نتيجةً للامركزية الإقطاع، نشأ مجتمع المواطنين في المدينة الحرة، كما نشأت الارستقراطية الإقطاعية. وعندما تميزت الدولة كهدف قائم بذاته، كملكية مطلقة، وجدت أمامها (أو وراءها وهذا ليس مهماً لغرضنا) كياناً يسمى المجتمع. والعلاقة بين الدولة وبين هذا الكيان، وبينهما وبين المواطن، ستصبح فيما بعد قضية الفكر السياسي والنظرية السياسية. لكي تكون هنالك نظرية، يجب أن توجد متغيرات بالإمكان تثبيتها كمجرَّدات منفصل بعضها عن بعض، لكي تبحث النظرية في «قوانين» العلاقة بينها.

دخلت فكرة المجتمع المدني إلى الفلسفة السياسية كتعبير عن وجود علاقة بين قطبين هما المجتمع والسياسة، وذلك من خلال الصراع داخل فكرة الحق الطبيعي، وبعدها فكرة العقد الاجتماعي، التي بنيت على الأولى. وفي اللحظة النظرية التي جعلت فيها الدولة تقوم على العقد، بدأت مرحلة نظرية نهايتها اعتبار المجتمع سابقاً على الدولة، وقادراً على تنظيم نفسه خارج الدولة، ومصدر شرعية الدولة ورقيبها. ومع أن هذه المرحلة

---

(١٣) هذه الحقيقة التاريخية تعتبر عند بعض الباحثين الأساس التاريخي للفصل بين الدولة والمجتمع المدني في الفكر الأوروبي، مثلاً: Ellen Meiknes Wood, «The Uses and Abuses of Civil Society,» in: Ralph Miliband [et al.], eds., *The Retreat of the Intellectuals: The Socialist Register* (London: [n. pb.], 1990).

بدأت بتبرير الملكية المطلقة، إلا أنها انتهت بنفي الملكية المطلقة، واعتبارها نقيضاً لفكرة العقد الاجتماعي وروحه.

وقد أصبحت فكرة إعادة إنتاج المجتمع لذاته، خارج الدولة، فكرةً متداولة، خارج شروط تحققها التاريخية، بغض النظر عن كونها غير ممكنة من دون الاقتصاد الرأسمالي، أو منطق ما بعد التراكم الأولي لرأسمال السوق المُسيَّر ذاتياً، والمُستغني عن آليات القسر اللازمة، من أجل تملُّك القيمة الفائضة في الأنظمة ما ـ قبل ـ الرأسمالية. ولكن بعض المفكرين يعتبرون هذا الشرط التاريخي لتطور المجتمع المدني شرطاً نظرياً ضرورياً، أي يجعلونه جزءاً لا يتجزأ من مفهوم المجتمع المدني، الأمر الذي يعني أن المجتمع، أيّ مجتمع، لا بد أن يمر بمرحلة السوق الرأسمالية بمفهوم التراكم الأولي قبل نشوء المجتمع المدني.

والحق، إنه ليس من الضروري أن يكرر هذا التلازم التاريخي ذاته، فالتاريخ لا يعود على ذاته. والرأسمالية الناشئة في دولة تابعة اقتصادياً، أو دولة غير متطورة، في محيط لمركز رأسمالي متطور، لا تشابه الرأسمالية الأولى الثورية في ابتكارها الاقتصادي، وفي دورها التاريخي السياسي. لا تستطيع الرأسمالية التابعة، بطبيعتها، إعادةَ إنتاج ذاتها من دون وساطة الدولة في حالات معيَّنة، ومن دون حماية الدولة في حالات أخرى. وتنشأ بشكل متأخر رأسمالية قعيدة، في دول متخلفة اقتصادياً، من خلال التحالف مع جهاز الدولة البيروقراطي، ومن خلال آليات القسر الدولتي. هذه الرأسمالية معادية بالضرورة لفكرة المجتمع المدني. ليس هنالك إذاً اقتصاد السوق بعامة، وإنما هنالك سوقان على الأقل: سوق المركز وسوق الهامش. كما أنه ليس كل سوق ينجب آدم سميث وفيرغسون وغيرهما من مفكري المجتمع المدني في العصر الحديث، الذين انطلقوا من إمكانية النشاط الاقتصادي للمنتجين مع أقل قدر من تدخل الدولة. كما أنه ليس ضرورياً أن تقتصر فكرة المجتمع المدني، في عصرنا، على أفكار آدم سميث وفيرغسون وجون ستيوارت ميل. وحتى في عصر التنوير، لم يكن هنالك «تنوير» واحد، إذا صح التعبير. وكانت هنالك نماذج أخرى للمجتمع المدني تختلف عن نماذج آدم سميث وفيرغسون. مونتسكيو وروسو ودو توكفيل، وفي أثرهم دوركهايم،

مثلاً، انطلقوا في تنظيرهم للمجتمع المدني مباشرة من قدرة الأفراد على نسج علاقات اجتماعية، خارج الدولة، وليس من نشاط الناس الاقتصادي أولاً.

وجد المجتمع المدني تعبيره السياسي والقانوني الأول، **في إعلان حقوق الإنسان والمواطن** في أعقاب الثورة الفرنسية، حيث تحوَّل عملياً إلى فكرة المواطنة بمعناها الحديث، أو حيث بدأ تاريخ فكرة المواطنة المعاصر، التي ما فتئت تتطور منذ ذلك الحين. ومنذ الثورة الفرنسية والتحولات المتاخمة لها في أمريكا وبريطانيا، والمجتمع المدني يمرُّ متوقفاً عند محطات عديدة. ومحطته الحالية منذ ثمانينيات القرن الماضي، هي واحدة من المراحل التي ستؤدي إلى فرز جديد بين عناصره المكوّنة، يتم بعده إعادة إنتاج وحدة المجتمع المدني على درجة أعلى من التمايز والتركيب، وعلاقات أكثر غنىً بين مركباته.

ومن الخطأ أن نكتب تاريخ المجتمع المدني عبر البحث عن معانيه الحالية في التاريخ؛ فإذا كانت المرحلة الحالية تعني توطيد المبادرات الاجتماعية الذاتية والمنظمات غير الحكومية (NGOs) والتنظيمات النسوية والبيئية، وما إلى ذلك من المؤسسات اللابرلمانية، فإن المطالبة بالبرلمان وحرية التعبير والاجتماع وشمولية حق التصويت هي مرحلة أخرى من مراحل تطور المجتمع المدني، ومن الخطأ البحث عن منظمات غير حكومية في أيام الثورة الفرنسية مثلاً، كأنماط سابقة للمجتمع المدني. تاريخ المجتمع المدني ليس إذاً تاريخ المنظمات والمؤسسات الأهلية، وإنما التشديد على دور هذه المؤسسات هو من مميزات إحدى المراحل في تاريخه.

قلنا إن الشرط التاريخي الضروري للبدء ببلورة فكرة المجتمع المدني كعلاقة بين مواطن ـ مجتمع ـ دولة، هو تميز المجتمع من الدولة. وكما إن المجتمع المدني لا ينشأ إلا بتمييز المجتمع من الدولة، فإن الدولة، كتجريد قائم بذاته من غير المجتمع، لا تنشأ إلا بنشوء المجتمع. الدولة هي الأخرى وليدة الحداثة. وفي الحداثة أيضاً يصل تطابقها مع مفهومها إلى ذروته. الدولة هي مبنى إداري وقانوني يقوم عليه عمل منظم لطاقم إداري يتَّبع في عمله إجراءاتٍ وأنظمة. ولهذا النظام في الإدارة والقوانين سلطة على مواطنين (رعايا) وعلى أرض محددة بحدود، وعلى النشاط الجاري على هذه

الأرض. الدولة هي تنظيم قسري يحتكر استخدام القوة على أرضه وداخل حدوده، واحتكار الدولة للسلطة ينقسم إلى مجالات عديدة:

١ ـ التشريع.

٢ ـ ضبط النظام العام.

٣ ـ تنظيم شؤون النقد والعملة.

٤ ـ الدفاع القومي.

٥ ـ إدارة القضاء والحكم في الخلافات.

٦ ـ جمع الضرائب.

وقد يضاف إلى ذلك المشاريعُ العامة، وبخاصة تلك المتعلقة بالبنية التحتية. كما قد يضاف إلى ذلك الاهتمام برفاهية المواطنين وليس بأمنهم فحسب. هذه المهام تُفرَز وتتمفصل مع تطور الدولة، وتتخذ شكل أجهزة بيروقراطية مستقلة تؤلف معاً جسمَ الدولة.

لقد قامت الدولة القديمة، استبدادية كانت أم ديمقراطية، بجزء من هذه الوظائف. ولكن الحدود بين هذه الوظائف لم تكن واضحة، أي أن درجة التمايز كانت منخفضة؛ وبالتالي، كانت درجة تركيب الدولة وغنى علاقاتها الداخلية متدنية، إلى حدّ اقتصارها على القوة العارية، في حالة الاستبداد. لقد قامت الدولة بعدد أصغر من الوظائف، ولكنها كانت أكثر شمولية للكيان الاجتماعي، في حالة الديمقراطية الكلاسيكية الاثينية، وللكيان الاجتماعي والفردي، في حالة الاستبداد. وكلما ازداد التمايز بين المجتمع والدولة تطورت وظائف الدولة، على الرَّغم من تقلّصها واتضاح حدودها. إن تقلّص الحيز الذي تمثله الدولة يعني، في هذا السياق، تكثيفَه وتنوعَه.

مع بداية تاريخ المجتمع المدني كمفهوم، بدا المجتمع، للمرة الأولى، كأنه منفصل عن الدولة كتجريد على الرَّغم من كونه متطابقاً معها. ولكن هذا التطابق ليس طبيعياً، كما أنه ليس معطىً طبيعياً، مثلما هي الحال عند أرسطو؛ إذ أصبح من الضروري تبريرُ هذا التطابق وتفسيرُه. والتفسير الكلاسيكي للعلاقة بين المجتمع (وحالته الطبيعية المتخيَّلة من دون دولة هي

حالة حرب، أي حالته الطبيعية هي لا مجتمع) وبين الدولة، هو العقد الاجتماعي الذي يتنازل فيه جميع الأفراد عن حقوقهم كافة. فالمجتمع الوحيد الممكن إذاً كمجتمع مدني هو الدولة. التحديد الأول للمجتمع هو تحديد سالب. إنه لا دولة، أي مجتمع طبيعي تسوده حالة الخوف وانعدام الأمن والاستقرار. إنه باختصار لامجتمع، ولكي يغدو اللامجتمع مجتمعاً، يجب أن يتحول إلى دولة. الدولة إذاً تعطي المجتمع تحديده الموجب أيضاً.

ولكن، على طريق تطور مفهوم العقد الاجتماعي، ما لبثت الحالة الطبيعية، حالة الحرب، أن تحولت إلى مجتمع قادر على تسيير ذاته، في حالة طبيعية متخيَّلة، من دون دولة، في فكر جون لوك (John Locke)، وآدم فيرغسون (Adam Ferguson) وآدم سميث (Adam Smith)، والتنوير الاسكتلندي جملةً، حتى التنوير الألماني وعمانوئيل كانت (Immanuel Kant). ثم تطورت هذه الحالة الاجتماعية الطبيعية، التي تحتاج إلى الدولة كحارس ليلي، وقاضٍ في النزاعات، ومنفّذٍ لقوانين الطبيعة، بموضوعية لا يقدر عليها الأفراد، إلى درجة الفوضوية الليبرالية عند توماس بين (Thomas Paine)، حيث يعني تطور المجتمع تضاؤلَ دورِ الدولة حتى زوالها. المجتمع هنا ما زال في تحديده النظري: لادولة. وتجلّيه الأخير في إيجابيته يعني نفي الدولة وزوالها. ما زالت العلاقة بين المجتمع والدولة مجردة، إما نفياً، وإما إيجاباً.

تعود الدولة لتلعب الدور الأساسي عند هيغل (Hegel)، بعدما استوعبت المجتمع المدني في داخلها كنفي ديالكتيكي، وكمرحلة من مراحلها، وكتجريد من التجريدات التي تركّب في عينيتها الدولة الحديثة، التي تتضمن مكاسب المجتمع المدني كافة وتنفي مثالبه. العلاقة بين المجتمع والدولة هنا ليست مجرد علاقة نفي وإثبات مجردة، وإنما هي علاقة يتحول فيها كل من طرفيها إلى مركّب مكوِّن للطرف الآخر.

ثم يعود الانفصال بين الجمهورية الديمقراطية ذاتها والمجتمع المدني عند دو توكفيل (De Tocqueville)، حيث لم يعد الخيار بين دولة ديمقراطية تنفي الحاجة إلى مجتمع مدني، لأنها تمثله، وبين مجتمع ديمقراطي ينفي الحاجة إلى الدولة، لأنه قادر على إدارة شؤونه. ويصبح الموضوع موضوع دولة ديمقراطية تتعايش في الوقت ذاته وتتوازن مع مجتمع مدني يحدّها

ويُكملها في الوقت ذاته. إنه ليس بديل الديمقراطية، بل هو صمام أمان ضد استبداديتها نفسها.

ثم يغيب مفهوم المجتمع المدني في المرحلة اللاحقة، على الرَّغم من وجود استثناءات، مثل إميل دوركهايم (Emile Durkheim) الذي يعبّر عن الحاجة إلى «شبكة أمان» من المؤسسات المدنية بين الدولة والفرد، من أجل تأمين التعاون المتبادَل والتصدّي لحالة اغترابِ الأفراد، وأمراضٍ اجتماعية أخرى، ناجمة عن انهيار البنى العضوية للمجتمع في ظل الحداثة[١٤]. لقد غاب المجتمع المدني، كمفهوم، من التنظير السياسي عقوداً طويلة في القرن العشرين، بعدما انقسم الفكر السياسي إلى ثلاثة معسكرات رئيسية، لكلٍّ منها تشعباته، ولكن ليس في أي منها مكان للمجتمع المدني. فقد بحث التيار الفاشي عن تماهي المجتمع مع الدولة تماهياً كاملاً إلى حدّ ذوبانه فيها، ووجّه انتقاداتٍ حادةً للبرلمانية الليبرالية، باعتبارها نظاماً غير عضوي وبعيداً عن روح الشعب وعبقريته؛ وكذلك باعتبارها تُزيل خصوصية الشعب القومية في عمومية طبقية.

أما الفكر الاشتراكي فلم يترك متَّسَعاً لفكرة المجتمع المدني، بعدما قصَرَها ماركس على المجتمع البرجوازي ونشاطه الاقتصادي، وبعدما قصَر الدولةَ على جهاز قمع للطبقة البرجوازية ضد الطبقات الأخرى. المجتمع المدني هو السوق الرأسمالية، والدولة هي جهازه القمعي، والهدف إلغاء كليهما. فمع تحرر المجتمع من طبقيته، وتحرر الأفراد من اغترابهم عنه، وعن إنسانيتهم، تذوب الدولة في المجتمع. في مثل هذه «الأوتوبيا»، التي سميت بالطبع اشتراكية علمية، لا مكان للفصل بين الدولة والمجتمع المدني إلا كإيديولوجيا برجوازية. ومع استثناءات قليلة أهمها غرامشي، قاد هذا الفكر في النهاية إلى الاستخفاف بأفكار المجتمع المدني المستقلّ نسبياً عن الاقتصاد وعن الدولة، كما استُغِلَّ أيضاً لإعطاء الشرعية لنقيضه، أي ليس

---

(١٤) انظر: Emile Durkheim: *Professional Ethics and Civil Morals*, translated by Cornelia Brookfield, International Library of Sociology and Social Reconstruction (Glencoe, IL: Free Press, [1958]), and *The Division of Labour in Society*, translated by George Simpson (New York: Free Press of Glencoe, 1964), p.28, and John Keane, «Remembering the Dead,» in: John Keane, *Democracy and Civil Society* (London; New York: Verso, 1988), pp. 51-52.

لذوبان الدولة في المجتمع، بل لتضاؤل المجتمع أمام الدولة الكلية القدرة في الدولة الاشتراكية، تحت اسم دكتاتورية البروليتاريا، التي كانت في الواقع دكتاتورية الحزب البيروقراطي، بل دكتاتورية قائد أو قيادة الحزب.

ومع انتصار الليبرالية الديمقراطية على الفكر الديمقراطي الجمهوري في معظم الدول الديمقراطية، اندثرت أيضاً في الفكر الديمقراطي الحاجةُ إلى مفهوم المجتمع المدني[١٥]. والفكر الليبرالي المتأخر ينطلق من حقوق الأفراد وليس من حقوق المجتمع. والدولة تمثل رأي أغلبية الأفراد وإرادتهم، وتحافظ في الوقت نفسه على حقوق الأقلية، وبالتالي فإن فكرة المجتمع المدني القديمة، من وجهة النظر الليبرالية، قد أُنجِزت من خلال النظام الليبرالي ذاته، ولا مكان لفرز سياسي وحقوقي، بين المجتمع والدولة، يتجاوز الفرز الاقتصادي القائم، على أية حال، كأساس للفكر الليبرالي، والقاضي بعدم تدخل الدولة في الاقتصاد مبدئياً.

لقد عاد المجتمع المدني إلى الوجود في العقدين الأخيرين في المواجهة مع الأنظمة الشيوعية التي انتهت إلى إخفاقٍ تاريخي، اقتصادياً وسياسياً. لقد عاد أراتو (Arato)، الذي أحيا مفهوم هيغل للمجتمع المدني، إلى ثلاث محطات في هذا المفهوم، من أجل تطوير مفهوم هابرماس (Habermas) حول الحيز العام (Public Sphere):

١ ـ نظام الحاجات أو نظام البناء الاقتصادي، وهو ما تبقى من المفهوم عند ماركس.

٢ ـ مؤسسات القانون الخاص (Private Law) مقابل القانوني الجنائي والدستوري.

---

(١٥) كان التمييز بين الجمهورانية والليبرالية تمييزاً بسيطاً في البداية. تنطلق الديمقراطية الجمهورانية من وجود مجموع هو الشعب أو المجتمع، ومن شيم ومبادئ مشتقة منه تتلخص في مصطلح الخير العام. والفرد مطالب من حيث الواجبات بالإسهام في هذا الحيز. أما في حالة الليبرالية فالانطلاق، نظرياً، ليس من الشعب أو المجتمع، وإنما من الأفراد، وحقوقهم وواجباتهم محددة قانوناً سلباً أكثر منه إيجاباً؛ فالمسموح هو ما ليس ممنوعاً. الاشتقاق لا يتم من الإسهام في الخير العام، وهذا الإسهام لا يزيد من حقوق الفرد. واضح أن المجتمع المدني كفكرة وكوجود، يجسد الحيز العام القائم بذاته، وهو أكثر احتمالاً في حالة الفكر الديمقراطي الجمهوري منه في حالة الفكر الديمقراطي الليبرالي.

٣ ـ الشرطة والجمعيات الأهلية (Corporations).

مفهوم هابرماس حول الحيز العام مشتقٌّ من العنصر الثالث، وهو يتعلق بالروابط والمؤسسات التي ينظمها المواطنون في وقتهم الحر، وهي ليست اقتصاديةً بالضرورة، كما أنها ليست تابعة للدولة. هذه الصفة الأخيرة هي ما أراد أراتو أن يشدد عليه في بحثه عن المجتمع المدني ضد الدولة في بولندا، أي في سياق كانت فيه بقية عناصر مفهوم هيغل للمجتمع المدني (الاقتصاد، الاتحادات، دور النشر، الشرطة. .) تحت سيطرة الدولة. لذا، فإن تشديد أراتو على هذا العنصر ينطوي على معنى، بالتأكيد[١٦]. لم تكن هذه المحاولة بحد ذاتها مُركَّبة نظرياً، وإنما كانت مجرد محاولة لتطوير موقف أخلاقي خارج نظام الدولة الشيوعية في أوروبا الشرقية، أضاف إليها أراتو مفهومَ الحيز العام حسب هابرماس.

ولكن سرعان ما اختفت فكرة المجتمع المدني هناك أيضاً، واستوعبت في التعددية الحزبية والبرلمانية واقتصاد السوق، وفي إيديولوجيات وبنى جمعية تؤكد على عضوية الثقافة، وعلى الخصوصية القومية في المجتمعات التي تخلّصت من الأنظمة الشيوعية.

في المعسكر الليبرالي، بقي التوازن قائماً بين دولة تمثل الحيز العام، وبين خصوصية الحيز الفردي واقتصاد السوق؛ ولم يُترَك مجالٌ لحيز عام خارج الدولة الديمقراطية. إلا أن المعسكر الليبرالي مرّ بهزاتٍ عدّة ما لبثت أن أعادت الحياة إلى فكرة المجتمع المدني. هذه الهزات هي:

١ ـ المعارك النقابية الكبيرة من أجل حقوق أكثر للأُجَراء وبخاصة الطبقة العاملة الصناعية، التي هدفت عملياً، وعلى نحوٍ غير واعٍ في حينه، إلى تحرير العاملين من قبضة آليات السوق، وتحسين شروط عملهم، وتحسين صحتهم وثقافتهم وبيئتهم وساعات عملهم، وإخضاعها لاعتبارات أخرى غير اقتصادية، على الرغم من أن النضال كان يتمّ تحت شعارات اقتصادية.

٢ ـ الحركات المعادية للاستعمار، في مرحلة التحرر الوطني، في العالم

---

(١٦) Ely, «The Politics of «Civil Society»,» pp. 175-176.

الثالث، والتي قلّصت من التماهي بين المجتمع والدولة وسياستها الخارجية.

٣ ـ الحركات النسوية التي اعتبرت النظام السياسي والاقتصادي قائماً على سيطرة الرجل على المرأة، وطالبت بمجتمع من نوع آخر، أي بتغييرٍ لا يتوقف عند تغيير النظام السياسي للدولة. وحاولت في بعض الحالات خلقَ مجتمعات صغيرة بديلة تحكمها علاقات أخرى، وتستخدم في لغتها السياسية مفاهيمَ بديلة عن المفاهيم السائدة.

٤ ـ حركات السلام وحركات الحفاظ على البيئة؛ وكان هنالك تقاطع بينها، في مرحلة الصراع مع التسلّح النووي. وقد طورت هذه الحركات، علاوةً على ديمقراطيتها الداخلية المباشرة، عملاً سياسياً لا برلمانياً، ورؤيةً لخير اجتماعي وحيز عام مختلف عن رؤية الدولة والأحزاب، ويعارض معارضة هجومية سيطرة اقتصاد السوق على قضايا التسلح والبيئة وإخضاعها لهدف الربح فحسب.

٥ ـ الثورة الثقافية في الستينيات، وقد جمعت في داخلها العناصر الأربعة السابقة، وبدأت مع أوهام وأوتوبيات فوضوية وماركسوية مختلفة؛ لكنها انتهت، على الرَّغم من إخفاقها، إلى إحداث ثورة ثقافية حضارية في فهم المواطن الفرد لذاته ولعلاقته مع الدولة، وفي التحرر من مفهوم «الخير العام» المفروض من الدولة، والذي يبدأ بواجبات المواطن المقدسة، وينتهي إلى التحكم حتى في ذوقه في وسائل الإعلام.

ومع أن النظام الرأسمالي القائم استطاع أن يستوعب معظم هذه الحركات (Cooptation) ضمن مبناه، إلا أن رؤية الأمر، بهذه البساطة، هي تعامٍ عن مفهوم التطور. فلكي يكون المجتمع الرأسمالي قادراً على استيعاب هذهِ الحركات، واستيعاب بعض مطالبها، لا بدّ له من التغير والتلاؤم (Adaptation) مع الجديد الوافد إلى مبناه. إن إخفاق هذه الحركات في إحداث ثورة في النظام الرأسمالي لا يعني أنها لم تغيره أبداً. ومن لم يستطِع رؤية التغيير الكبير الذي طرأ على هذا النظام ودوله، منذ الحرب العالمية الثانية، يعاني مشكلة حقيقية في فهم ما يجري في عالمنا وفي تحليله.

ومن ضمن هذه التغيرات، نشوء حيز عام يضع ذاته خارج آليات السوق الرأسمالية وخارج آليات الدولة. وفي هذه الحالة فقط، حالة الدولة

الرأسمالية المتطورة، ينمو مفهوم متميز للمجتمع المدني، أي متميز من مجرد النضال من أجل الديمقراطية. بينما في أوروبا الشرقية نجد أن فكرة المجتمع المدني ترتبط، على العكس من ذلك، بالتشديد على الحاجة إلى السوق الرأسمالية والمنافسة الحرة.

مميزات هذا الحيز الأساسية هي إمكانية الانضمام إليه على أساس طوعي (تعاقدي) وأن يتم الإسهام فيه على أساس عقلاني، ويتم اتخاذ القرارات بالمشاركة القائمة على الحوار وتبادل الرأي. أساس التلاحم في هذا الحيز بين الأفراد هو التضامن من أجل تحقيق الهدف، ولكن الهدف ليس الربح، وإنما فهم معين للحيز العام للمجتمع: صحته، بيئته، ثقافته، وحتى سياسته. وقد تكون استراتيجية المؤسسات العاملة في هذا الحيز هي تغيير السياسة والتأثير في المجتمع ككل. وقد تكون استراتيجيتها ممارسة أسلوب حياة بديل لما هو سائد على شكل ثقافة قائمة بذاتها داخل المجتمع (Sub-culture). ويجدر بنا بالطبع أن نذكر أن هذه المحاولات لإقامة ثقافة بديلة في مجتمعات مغلقة، تواجه خطر الانتهاء إلى ميول لإحياء الجماعة العضوية (Community) والتحول إلى ملجأ ومفر من غربة الحداثة، ملجأ يعيد للفرد العائلة المفقودة ودفء علاقات ما قبل الحداثة وحميميتها، وهي في الواقع تشويه يفتقد خصال علاقات العائلة المفقودة كما يفتقد خصال إنجازات الحداثة، لاسيّما في ما يتعلق بحقوق الفرد.

ولكن طرح المجتمع المدني على هذا النحو، على شكل روابط ومؤسسات مدنية تعمل في الحيز العام، خارج الدولة والاقتصاد، هو طرحٌ ذو معنى إذا سبق ذلك اعتبار المجتمع بأسره، نظرياً، رابطة طوعية؛ وبذلك، وُضِع الأساسُ لمجتمعٍ هو مصدر شرعية سلطة الدولة الديمقراطية المتداولة ديمقراطياً بالانتخاب. هذه الرؤية للمجتمع، بوصفه رابطةً طوعية بين أفراد لهم إرادة، هي الأساس الفكري للنظام الديمقراطي. ويتطور المجتمع المدني الذي نعنيه اليوم ضمن هذا النظام كحيز عام (في الدولة، بمفهومها الواسع؛ ومستقلّ عن الدولة، بمفهومها الضيق). هذا المجتمع المدني هو نتاج الديمقراطية وليس قاعدتها. ومحاولة إسقاطه على الماضي من قِبَل بعض منظّري المجتمع المدني في أيامنا هذه، كشرط تاريخي لتكون الديمقراطية، هي محاولة بمثابة

إرباك وخلط للمفاهيم. المجتمع المدني الذي شكل شرط الديمقراطية النظري، وليس التاريخي، هو اعتبار المجتمع ككل قائماً على التعاقد الطوعي، وليس إقامة هذه الرابطة أو تلك المؤسسة على التعاقد الطوعي.

أما في المجتمعات التي لم تقم فيها النظرية السياسية على اعتبار المجتمع بأسره مجتمعاً مدنياً، بشكل أصيل، أي لم تتوصل فيها بَعدُ النظريةُ السياسية السائدةُ إلى اعتبار المجتمع تعاقداً بين مواطنين أحرار وبين الدولة كنتاج لهذا التعاقد وخاضعة له، فإن طرح المجتمع المدني بمفهومه «المتأخر» قد يعني عملياً هروباً من المعركة السياسية لدمقرطة الدولة، إلى مؤسسات غير حكومية، تهدف إلى الاستقلال عن الحكومة، كأنها تعيش في دولة ديمقراطية، بدلاً من الصراع مع الحكومة من أجل الديمقراطية.

وقضية خلق حيز عام، هو المجتمع المدني، في الدولة الرأسمالية المتطورة ليست مجرد حاجة لوضع حدود للدولة والاقتصاد، وإنما هي أيضاً حلٌّ لمشكلة متأخرة غير قائمة بهذه الحدة، في المجتمعات التي ما زالت تعتمد في تلاحمها على البنى العضوية أكثر مما تعتمد على التعاقد المفترض. وهذه المشكلة هي مشكلة تذرير الأفراد (Atomization)، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء ثقافة فردية مغتربة، وتضاؤل الاعتماد المتبادل والتعاون المتبادل غير القائم على الربح، في علاقات الأفراد، وتدنّي المسؤولية تجاه الحيز العام، في سلوك الأفراد والشركات الاقتصادية(١٧). أما المشكلة في المجتمعات الأخرى، فهي غياب الفرد، وليس غياب الحيز العام، الذي لا يمكن أن تقوم له قائمة أصلاً إلا بوجود الأفراد المواطنين. إن القضية التي تواجهنا في بعض الدول اللاديمقراطية هي قضية تحوُّل الفرد إلى مواطن معترَفٍ به ككيان حقوقي قائم بذاته، وإحياء فكرة المجتمع المدني القديمة، مع عدم نسيان إنجازاتها الأخرى والمتأخرة في الغرب للحظة واحدة. أما إحياء فكرة المجتمع المدني، بوصفه هدفاً قائماً بحدّ ذاته، وليس كوسيلة لطرح النظام الديمقراطي، فهو ما يثير التحفظ.

---

(١٧) في مرحلة مبكرة، انتقد دو توكفيل مثلاً غيابَ الحيز العام في أمريكا، وشدّد على المنظمات المدنية (Civil Organizations) كحل لهذه المشكلة. أنظر: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by J. P. Mayer (New York: [n. pb.], 1988), pp. 506-524.

ربما كانت هنالك حاجة للتمييز بين هذا التحفظ وتحفظ بعض اليساريين في الغرب على طرح فكرة المجتمع المدني هناك كفكرة قائمة بذاتها، وليس كوسيلة من أجل الوصول إلى الاشتراكية، على نحو ما كانت عليه الحال عند غرامشي (Gramsci). من شأن طرح المجتمع المدني في الدول الرأسمالية المتطورة، بموجب هذا الرأي، أن يزيد من المقاومة أمام قوى الدولة، ولكنه يقلل من المقاومة أمام قوى السوق، الاقتصاد والرأسمال، لأنه يحوّل الاقتصاد إلى قطاع قائم بذاته، كأحد الثقافات أو الانتماءات التي ينتمي إليها الفرد، وبدلاً من مقاومتها يجري رسم حدودها. والحق، إن قوى المجتمع المدني، بمفهومه الحديث، تطرح استراتيجيا جديدة للتعامل مع الرأسمالية، تتخلى عن حلم الأجيال الماضية بدحرها وهزيمتها واستبدالها بملكية اجتماعية، ولا تلبث أن تتحول إلى رأسمالية دولة، وتأخذ أسوأ ما في الرأسمالية التنافسية، ولا تأخذ حسناتها: الانتاجية، الابتكار، النجاعة... الخ. لقد بات ضرورياً اجتراحُ استراتيجيا أخرى، وهي الوحيدة الممكنة في عصرنا: تحديد شمولية الرأسمالية وتوتاليتاريتها السوقية (من سوق) ورفض اعتبار آلياتها كمنظمة لكافة جوانب الحياة، وبالتالي تجريد قطاع بعد الآخر من سيطرة الاقتصاد (والاقتصاد الوحيد الذي نعرفه هو الاقتصاد الرأسمالي، ولا وجود لاقتصاد آخر قائم بذاته). والأداة الأساسية لتحرير قطاعات مختلفة من حياة البشر من دكتاتورية علاقات الربح والخسارة، بدءاً بصحة الناس وبيئتهم، وانتهاءً بحقهم في الوصول إلى المعلومات الموضوعية غير المحكومة فقط بربح وسائل الإعلام وخسارتها؛ والأداة النظرية المطروحة في أيامنا هذه، للدلالة على هذه المعاني، هي نموذج المجتمع المدني.

ثانياً: تناقضات المجتمع المدني

إذا اتفقنا على أن المسيرة الحالية للمجتمع المدني بدأت بالتصدي لشمولية الدولة في أوروبا الشرقية، وانتهت إلى لقاء مع هموم وتجارب طويلة في البحث عن التوازن في معادلة المواطن ـ المجتمع ـ الدولة وأفكار تحررية أخرى، وأن هذا اللقاء أفرز المفهوم المعاصر للمجتمع المدني، فلا بد لنا من رؤية التناقض الكامن في المفهوم في هذه البداية.

هنالك مثلاً من لا يكتفي باعتبار الأنظمة الاشتراكية التي انهارت أنظمة

حديثة فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى اعتبارها قد شدت الحداثة إلى نهايتها المنطقية القصوى[١٨]. فالشيوعية التي سادت في هذه الدولة كإيديولوجيا، تؤمن بالحداثة إيماناً مطلقاً؛ فهي تؤمن بتخطيط المجتمع تخطيطاً عقلانياً: إزالة فوضى الإنتاج وسوء التوزيع، كما إنها تؤمن بتحويله تحويلاً عقلانياً، بحيث تزول الحاجة إلى الدين والأساطير، وحتى إلى الإيديولوجيا. إنها تؤمن بالمعرفة العلمية وخلاص الإنسانية الكامن فيها، كما تؤمن بالمشاريع الكبرى لهندسة المجتمع. لا شك في أن اشتراكية الدولة حداثة قصوى، ولذلك فهي حداثة مخفقة.

ولكن التصدي لشمولية الدولة على الشمولية الكامنة في هذه الرغبة الحداثية القصوى يشمل ردَّ فعلٍ ليس على الشمولية فحسب، بل على الحداثة أيضاً، أي أنه يحتوي على عناصر رومانسية ما ـ قبل ـ حداثية، تتعلق بالبحث عن حيز عام عضوي أهلي، خارج نطاق خطط وبرامج الدولة الحديثة. ولا شك أن رد الفعل الأوروبي الشرقي على تعفن الأنظمة الاشتراكية وعدم نجاعتها، بخاصة في تلبية الحاجات التي خلقتها، علاوةً على قمعها للحريات المدنية والسياسية، ترافقه مشاعر قومية وإحياء التراث القومي والخصوصية الثقافية[١٩]، وذلك باتجاه التشديد على الجانب الإيديولوجي/ السياسي فيها، أي تحويلها إلى مطالب سياسية تشمل إقصاء الآخر المختلف، والانغلاق أمام الأجانب، ووضع الحدود ضد القوميات الأخرى في الدول المتعددة القوميات، إلى حدّ التطهير العرقي والمذابح، والتحريض ضد الأقليات القومية والتشكيك بولائها. لقد رافقت المجتمع المدني كمفهوم مُعادٍ للدولة القائمة، عناصرُ محافظةٌ وتقليدية، وحيِّزٌ عامٌّ عضوِيٌّ الثقافةِ يعتبر الخصوصية القومية والثقافية إطاراً موحداً مقابل سقوط الدولة.

نجِدُ إذاً، في هذه البداية للمفهوم المعاصر للمجتمع المدني، تناقضاً

(١٨) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992), p. 179.

(١٩) لا بدّ أن نؤكد هنا أن الأنظمة الاشتراكية لم تمانع في التشديد على التراث والخصوصية الثقافية؛ بل إنها استخدمت هذا التمييز في سياستها من أجل إحكام سيطرتها الثقافية، بعدما أخفقت الإيديولوجيات الطبقية، والأهمية وحدها في الهيمنة ثقافياً.

بين عناصره الحداثية وعناصره غير الحداثية الباحثة عن بديل اجتماعي حميم للدولة الحديثة، بالتشديد على الخصوصية القومية والثقافية. يعتبر كوهين وأراتو أن الاعتراف بوجود الروابط المدنية وتمثيلها لمصالح معترَف بها، وحقها في مناقشة القضايا العامة باعتراف الدولة، ولكن باستقلال عنها، مقياساً لمدى تطور المجتمع المدني. وبذلك، أي بتمثيل المصالح والاعتراف الدولتي بهذا التمثيل، يميِّز المؤلفان الروابط المدنية من العائلة والقبيلة[٢٠]. ولو زار المؤلفان دولة صغيرة في منطقة الشرق الأوسط مثل الأردن، لتعرّفا على وضع اجتماعي/ سياسي/ قانوني يُعترَف فيه بالعشيرة كجسم في الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى الحقوقية، وبأنها تمثل مصلحة مشروعة اجتماعياً، بل ونظرة خاصة من زاويتها للحياة العامة. باستثناء القضاء العشائري المعترَف به إلى جانب القضاء المدني والشرعي، وباستثناء الاستقبالات التي تتم لرؤساء العشائر وزيارتهم من قبل رموز النظام للتشاور معهم، قد يرى الزائر من حين لآخر في شوارع العاصمة الأردنية إعلانات باسم هذه العشيرة أو تلك، تعبر عن تأييد للنظام في خطوة من خطواته في السياسة الخارجية أو الداخلية. كما قد يقرأ إعلانات من مختلف الألوان في الصحافة الأردنية تعبر فيها العشائر عن استحسان لأمور في الحياة السياسية والاجتماعية العامة، أو عن استنكار لها.

ويستمر التفاؤل الهبرماسي الذي يمثله الكاتبان في عقلنة الواقع، أو في خلط ما هو قائم بما يجب أن يقوم، عند مناقشتهما لتالكوت بارسونز (Talcott Parsons)، الذي يميّز، مثل أستاذه دوركهايم، بين البنى الأهلية (Community) والمجتمع (Society)؛ ولكنه يُطلِق مع ذلك على ما نسميه

---

(٢٠) Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, °1992), p. 48.

يرتكز المؤلفان على تحليلات أودونيل وشميتر حول التحول إلى الديمقراطية ومرحلة الانتقال إلى الدكتاتورية. وتعتمد هذه المرحلة، في رأيهما، على وجود مجموعة من المؤسسات الوسيطة بين الدولة والعائلة، أو بين الدولة والبنى العضوية، وهي مؤسسة معترَف بها كجزء من الحيز العام، وتمثل أيضاً مصالح معترَف بها.

انظر: Guillermo A. O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Lawrence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986; 1991), vol. 4: *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*.

المجتمع المدني اليوم مصطلح «Societal Community» (وقد تكون ترجمتها العربية الجماعة المجتمعية). وسوف نرى أن مصطلح بارسونز، على أهميته الفائقة، يطمس الحدود بين المجتمع المدني وبين عدة مجالات مجتمعية أخرى؛ وهذا سر قوته وضعفه، في آن معاً. الصورة كما يراها بارسونز مركبة جداً؛ فالمواطنة، بدايةً، هي أساس التضامن (ولا نعلم أهي كذلك أم يجب أن تكون كذلك؟!) الذي حل محل التضامنات الجزئية الإقطاعية، وأساسها هو تفرُّد الفرد أمام الحاكم في عصر الملكية المطلقة. أصل المواطنة عملياً يكمن في التمايز بين السلطة (الدولة) والمجتمع في الحكم المطلق، وهي في الوقت ذاته آلية حماية من هذا التمايز؛ فهي إذاً وليدته وحماية منه في آن معاً. التضامن بين الأفراد في الدولة مباشرة، من دون واسطة أو وساطة أخرى، هو التضامن القومي. ويريد بارسونز أن يبني القومية الحديثة على أساس المواطنة، أي أن تكفي المواطنة من أجل الانتماء إلى الأمة[٢١]، وواضح أن هذا الطرح متأثر بالنموذج الأمريكي، ولكنه طرح ثوري على أية حال. في الماضي كانت القومية هي أساس المواطنة، أي أن المواطنة كانت تترتب على الانتماء إلى الأمة العضوية (لغة، ثقافة مشتركة، إيمان بأصل مشترك وتاريخ مشترك، على سبيل المثال)، أما الطموح الذاتي الثوري، فهو أن تُبنى الأمة على أساس المواطنة وليس على أسس ميثولوجية ما قبل حداثية.

المرحلة الثانية في تطور المواطنة هي عملية المشاركة في الشؤون العامة، التي تدرّجت حتى الحصول على حق الاقتراع والمشاركة في انتخاب السلطة التشريعية. وقد تدرج حق الاقتراع حتى بات يشمل النساء وعديمي الملكية. أما المرحلة الثالثة، فهي تطور حقوق المواطنين الاجتماعية.

إن المؤسسات القائمة على السعي إلى المساواة، في المجالات الثلاثة: حقوق المواطنة المدنية، الحقوق الأساسية بالمشاركة في الشؤون

---

(٢١) Talcott Parsons, *Politics and Social Structure* (New York: Free Press, [1969]), p.51.

يزعُم بعضهم أن البحث الجاري عن الخصوصية الثقافية، والجذور القومية للمجموعات الإثنية المختلفة، في الولايات المتحدة ذاتها، وقبلها في أوروبا الغربية، هو دليل على إخفاق هذا الطموح الحداثي العقلاني، وعلى عدم تعامله مع الواقع، بل مع الأماني.

العامة، والحقوق الاجتماعية، هي التي تشكل أركان المجتمع المدني.

يرى بارسونز أن المجتمع المدني نشأ من تمايز المجتمع ووظائفه في الحداثة، نتيجةَ ثوراتٍ ثلاث، هي: الثورة الصناعية التي فرزت الاقتصاد كمجال قائم بذاته، والثورة التعليمية التي جعلت التعليم والثقافة قطاعاً اجتماعياً قائماً بذاته أيضاً، والثورة الديمقراطية التي فرزت السياسة كمجال للمشاركة العامة والرقابة العامة، وهو الآخر مجال قائم بذاته.

بعد هذا الفرز اتسع فضاء المؤسسات المدنية غير التقليدية. تنبع حداثة هذه المؤسسات من:

١ ـ قيامها على أساس الانتماء إلى الأمة (المواطنة): وقد تبينٍ أن هذا الأساس ليس حداثياً كلياً، وأن الانتماء إلى الأمة قد يتخذ أشكالاً تقليدية وعضوية (Genealogical Nationalism) لا تعتمد على المواطنة، بل على الذاكرة الجماعية والأصل المشترك المتخيَّل.

٢ ـ إمكانية العضوية في أكثر من مؤسسة في الوقت ذاته: والحق، إن هذا التصنيفَ غيرُ كافٍ للدلالة على حداثية المؤسسات. ففي المجتمع التقليدي ينتمي الإنسان إلى أكثر من «مؤسسة» في الوقت ذاته، وعلى صُعُدٍ مختلفة: العشيرة والقبيلة والطائفة مثلاً. ولو قلنا مثلاً إن أساس العضوية هو الطوعية أو الإرادة الحرة والتعاقد، لكان التصنيف أكثر دقة بكثير.

٣ ـ المساواة بين أعضاء المؤسسة: وهي مساواة شكلية مرتبطة بالثورة الديمقراطية في المجتمع وليست مستقلة عنها بأية حال. وحتى بعد تحقيق الثورة الديمقراطية في المجتمع، يحتفظ بعض المؤسسات المدنية بهرمية منافية لما قد حققته السياسة من مساواة شكلية. وتكمن الخطورة في أنها قد تعتبر هذه الهرمية خصوصية من خصوصياتها كمجال مستقل عن السياسة.

٤ ـ الأنظمة الإجرائية: أي أن المؤسسة المدنية تقوم على قواعد شكلية معترف بها من قبل الأعضاء، حول كيفية اتخاذ القرار وكيفية إدارة المؤسسة وضم الأعضاء الجدد وغير ذلك، بحيث تُفسح هذه الإجرائية في المجال أمام الحجة والإقناع والحوار وتبادل الرأي، وكلها جوانب تدعم العقلانية في عملية اتخاذ القرار. ولكن يُطرح السؤال: ما الذي يجعل هذه الآليات

تعمل، وما الذي يخلق الشعور «نحن» لدى أعضاء المؤسسة، هذا الشعور الذي تتم في ظله المناقشات المتسامحة والعقلانية؟ ألا يوجد عنصرُ تضامنٍ لاعقلاني، كالإيمان مثلاً، بأن المؤسسة تجسد قيمة معيارية مشتركة لأعضائها في أفضل الحالات؟ أو تجسّد رابطة دم مشتركة في أسوئها؟ هذا التضامن هو بالذات ما يميز المؤسسة المدنية من المؤسسات الاقتصادية القائمة على المصلحة المتبادلة الربح، ومن المؤسسة السياسية القائمة على عنصرَيْ لاعقلانية القوة والسيطرة، وعقلانية البيروقراطية.

علاوةً على التناقضات القائمة في الظاهرة المركَّبة التي تبدو لبارسونز وغيره من علماء الاجتماع، عنصراً حداثياً قائماً بذاته، فإن بارسونز يطمس الحدود باتجاه آخر. إنه يرى أن المؤسسات الاقتصادية الصناعية، وبخاصة الشركات المساهمة الكبرى، والمؤسسات المهنية الكبيرة (وهناك فرق هائل بين الاثنين) آخذة شيئاً فشيئاً بتبنّي المساواة والإجرائية؛ فانتخاب إدارتها من قبل المساهمين ونوع النقاش العقلاني الذي يدور في هذه الإدارات يُذكِّر بمؤسسات المجتمع المدني. وطمس الحدود هنا بين مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات النشاط الاقتصادي مُربِك على نحو خاص، ليس لاختلاف الأهداف الاجتماعية لهذه الأنماط المختلفة فحسب، وإنما لاختلاف جوهري أيضاً في نوع العلاقة بين المساهمين في شركة، والقائمة على الحساب البارد (أو الساخن لهذا الغرض) للمصلحة المادية، وبين الرابطة الإيديولوجية أو المعيارية أو المصلحية المهنية، بين أعضاء المؤسسة المدنية.

مؤسسات المجتمع المدني قائمة إذاً على عناصر حداثية وغير حداثية، وهو أمر واضح بخاصة في المثال التاريخي الذي اختاره بارسونز لمتابعة تطور المجتمع المدني في الولايات المتحدة، وهو مأسسة الدين أو المدارس الدينية البروتستانتية المختلفة في الولايات المتحدة على أسس التعددية والتسامح والمشاركة في الوقت ذاته[٢٢]. ولا ندري ماذا كان بارسونز ليقول عن العناصر الجديدة التي حلت على هذه الطوائف البروتستانتية المتعددة في

---

(٢٢) Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Foundations of Modern Sociology Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1971]).

أمريكا، من عصبية دينية وسلفية سياسية رافقها استخدام أحدث وسائل الاتصال والمحطات التلفزيونية، أحياناً، والسعي إلى جمع الأموال والربح السريع والإثراء، أحياناً أخرى. ثم إن العنصرية ذات العصبية الفائقة في الشؤون الاجتماعية، وبخاصة في قضايا الزواج والاجهاض وحقوق المرأة، علاوةً على التحديث الثوري الشامل في وسائل الاتصال، وبناء المؤسسة الدينية بناء اقتصادياً، هي أمور لا يمكن الاستخفاف بها عند دراسة الأوضاع الحالية للمؤسسات الدينية في الولايات المتحدة.

التناقض الثاني في المفهوم المعاصر للمجتمع المدني هو تناقضٌ أكثر خطورة من الأول، لأنه متعلق بإحدى خصوصياته المعاصرة، الكامنة في النفور من الدولة، الذي لا بد له في نهاية الأمر من أن يعود بالضرر على قضية المجتمع المدني ذاتها. إن النفور من الدولة هو في نهاية الأمر نفور من السياسة، والنفور من السياسة هو ألدّ أعداء الديمقراطية، وبخاصة عنصر المشاركة في الحياة العامة، وهو العنصر اللازم الأكثر أهمية في تنمية مجتمع مدني. هذا عدا عن أن النفور من السياسة هو نفور تشجعه معظم الدكتاتوريات، كما تشجعه التوجّهات النخبوية في حالة الأنظمة الديمقراطية.

إن التداعيات الفكرية التي تثيرها فكرة المجتمع المدني، مقابلَ الدولة، لدى العديد من اليساريين أو الـ «ما ـ بعد ـ يساريين»، هي تداعيات سلبية في حالة الدولة، وإيجابية في حالة المجتمع. فالدولة هي مجال القسر العسكري والسياسي، وهي مجال الدعاية الرسمية المبرمجة وغسل الدماغ وغير ذلك من كوابيس الأخ الأكبر (Big Brother)، عند جورج أورويل (George Orwell) حيث تمثل الدولة اندفاعاً مستمراً نحو السيطرة على نفوس الناس وأوقات فراغهم وخصوصياتهم وميولهم، باتجاه توحيد نظرتهم إلى الحياة وتوحيد قيمهم وغير ذلك. أما المجتمع، فهو مجرد لادولة، أي نفيٌ مجرَّدٌ للدولة. واللادولة هي حالةٌ تنظّم ذاتَها تلقائياً، وذلك بعفوية صحية، وتعبير عن خصوصية كل فرد على حدة. اللادولة هي حالة حرية تشكل الرأي العام وغير ذلك من الإيجابيات الخرافية. هذه بالطبع تداعيات أوتوبية تمثل رغبات في النفس التي تحتضنها أكثر مما تمثل حقائق حول المجتمع. فالمجتمع ليس لادولة، وإنما هو شرط وجود الدولة، مثلما أن الدولة هي شرط

وجوده. ومن دون إدراك ذلك يغيب تماماً البعد التحليلي في مفهوم المجتمع المدني، ويبقى البعد المعياري وحده.

والبعد التحليلي لازم لفهم المجتمع المدني وتعريفه، كما هو لازم لكي نُدرك أن تفكك الدولة لا يُنتج مجتمعاً مدنياً، على نحو ما تُثبِت التجربة في كافة المناطق التي ضعفت، أو تفككت فيها الدولة المركزية، من يوغوسلافيا إلى لبنان. يزيد هذا التفكك من قوة أشكال التنظيم الاجتماعي البدائية وتضامناتها في مواجهة شريعة الغاب. وهذا ما يحصل ليس حين تنحل الدولة المركزية فحسب، بل يحصل أيضاً حتى في الهوامش البعيدة عن تأثير الدولة المركزية القائمة، كما يزيد من أهمية ووظائف البنى العضوية والانتماءات المباشرة (بالولادة).

لا ينشأ المجتمع المدني من ضعف الدولة؛ فإذا كان المفهوم يثير مثل هذه المعاني والتداعيات، فهذا دليل على عدم دقته. المجتمع المدني هو وليد قوة الدولة، ومن أجل موازنة هذه القوة. إن موضوع الرقابة على الدولة قائم لأنه ـ فقط لأنه ـ باستطاعة الدولة أن تراقب المجتمع. المجتمع المدني هو نتاج تحديد صلاحيات الدولة، لأن الدولة بإمكانها أن تتجاوز صلاحياتها؛ وهو نتاج تحديد العلاقة بين المجتمع والدولة، لأن هنالك خوفاً من أن تُخضِع الدولة المجتمع كلياً. باختصار، ليس المجتمع المدني نتاج هدم الدولة أو تراجعها أو زعزعتها، وإنما هو نتاج تحديد العلاقة بينها، كمجال السلطة واحتكار القوة، وبين المجتمع المفترض فيه أن يكون مصدر شرعيتها. والحق، إن في بعض مجالات صراع المجتمع المدني، مثل مجالات البيئة والصحة والثقافة والتعليم وصناعات أوقات الفراغ الآخذة بالازدياد، ليست الدولة هي الخصم اللدود في الدول المتقدمة، وإنما الخصم هو قوى السوق.

المجتمع من دون الدولة، إن لم يكن تصوراً معيارياً مبنياً على تحليل لوضع الحدود معها، هو المجتمع بكل تخلّفه وشوفينيته وتعصبه وانغلاقه وذكوريته وكرهه للأجانب ولغير المألوف، واحتقاره للمرأة والطفل وتجاوز الحق العام من قِبَل المصالح الخاصة، وغير ذلك من القضايا. المجتمع ليس مجرد عفوية صحية وتنظيم ذاتي ورأي عام مبلور ذاتياً. إن العلاج لمثالية المجتمع والتداعيات الأخرى التي يثيرها مفهوم المجتمع المدني مثل سلبية

الدولة، هو في وضع تصور معياري للمجتمع المدني، يجعلنا نصبو إليه، كمثال، وليس إضفاء المثالية على المجتمع في مواجهة الدولة؛ وهو أيضاً، من جهة أخرى، في وضع حدود المصطلح، تحليلياً، ليكون بالإمكان تميز المجالات التي يتطور فيها المجتمع المدني، مقابل الدولة والاقتصاد والمبنى العضوي التقليدي للمجتمع، من دون التوهم، لحظة واحدة، أنه سيصل إلى مثاله في يوم من الأيام أو يلتقي معه، ومن دون الوهم الآخر بأنه بالإمكان تنقية المجتمع المدني تماماً من السياسة والاقتصاد، والتضامن اللاعقلاني القيمي على الأقل، والثقافي، في مجالات أخرى. وقد تكون وظيفة المجتمع المدني ليس الفصل بين المجال الاجتماعي وهذه المجالات فحسب، وإنما التوسط بينها أيضاً؛ وسوف نرى أنه من دون هذه الوساطة لا يمكن أن يحصل تطور في السياسة أو الاقتصاد أو في علاقات أكثر ديمقراطية داخل العائلة مثلاً، وهي البنية العضوية الأساسية.

الأتونوميا أو الاستقلالية المجتمعية كبرنامج، هي فكرة حديثة، وربما هي فكرة ما بعد الحداثة[٢٣] (أي بعد الليبرالية والاشتراكية والفاشية) وهي مثال نصبو إليه أو نموذج لممارسة اجتماعية قائمة على الاتصال العقلاني والحوار بين البشر (عند هابرماس «Kommunikatives Handeln»). أما من الناحية التحليلية، فإن الفصل بين هذا المجتمع وبين اقتصاد السوق والدولة والبنى العضوية، هو في الوقت نفسه اتصال أيضاً.

يبدأ تاريخ فكرة المجتمع بالاستقلال عن الدولة مع تطور فكرة العقد في القانون الخاص، وتعميم هذه الفكرة لتكون نتيجتها نشوء «المجتمع» كمفهوم يؤدي إلى استعمار كافة أنواع الانتماءات الأخرى لفكرة المجتمع الشامل[٢٤].

---

(٢٣) لا أعني هنا فلسفة وفكر ما بعد الحداثة، وإنما أعني آخر مراحل الحداثة، أي بعد أزمة الإيديولوجيات والأنظمة الحديثة.

(٢٤) Otto Friedrich von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, with a lecture on the ideas of natural law and humanity, by Ernst Troeltsch; translated with an introduction by Ernest Barker (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), pp. 45, 102 and 112.

يلتقي هذا المؤلف، في اعتقادي، مع فكرة حَنّة أرِنْت بأن المجتمع، بدلاً من الحفاظ على الحيز الخاص، مفصولاً عن الحيز العام، يحوّل الحيز العام إلى عائلة واحدة كبيرة. انظر: Hannah Arendt, *The Human Condition*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1958]), pp. 28-29.

الفرق بين الدولة والمجتمع يطمس كافة الفوارق الأخرى. وتخضع كافة الروابط والولاءات الأخرى نظرياً، في المرحلة الأولى، للمجتمع.

يتضمن المفهوم التنويري للمجتمع إذاً، من لوك عبر مونتسكيو (Montesquieu) وحتى هيغل، بغضِّ النظر عن المدارس المختلفة، يتضمن عنصر طمس الاختلاف واستعماره لصالح «المجتمع»، هذا المجتمع الذي يرتبط بالفرد مباشرة نحو الداخل، ويتعامل كوحدة مستقلة قائمة بذاتها مع المجتمعات الأخرى، فهو ليس مجتمعاً عالمياً، وإنما يفترض وجود مجتمعات أخرى، وتعبيره السياسي الحديث هو الدولة القومية. المجتمع، في تجريده، هو فكرة متطابقة مع فكرة الأمة، ولكنها متوجهة إلى الداخل وليس إلى الخارج، أي أنه مجتمع نحو الداخل وأمة نحو الخارج. المجتمع المدني إذاً لا يمكن أن يكتفي بهذا التصنيف، فمجرد الانفصال عن الدولة هو في الحقيقة تطابق مع الأمة. المجتمع المدني ليس إذاً المجتمع المجرد المنفصل عن الدولة.

مجرد الفصل بين الدولة والمجتمع يعني، من الناحية الأخرى، أن عملية إنتاج الحياة المادية المنفصلة عن عملية إعادة إنتاج الدولة، تقف مقابل الدولة في الحداثة، أي أن عملية الإنتاج الرأسمالية القادرة على إدارة وتنظيم ذاتها عن طريق يد السوق الخفية، تقف مقابلَ الدولة. المجتمع المنفصل عن الدولة هو إذاً السوق الرأسمالية. وهذا هو موقف الليبرالية الكلاسيكية، الذي إذا تحوَّل إلى موقف فكري سائد، يكون كفيلاً بمنع وجود أي حيز عام قائم على المشاركة. إن مجرد فصل الدولة عن الاقتصاد، بهذا المعنى، هو تدمير لقضية المساواة الاجتماعية. ولا شك في أن اللامساواة الحادة اجتماعياً لا تسمح بمشاركة سياسية أو اجتماعية، أي أنها تمنع إمكان خلق حيز عام، جاعلة عوضاً عن ذلك مجتمعاً مدنياً نخبوياً، أي مناقضاً لذاته لأن مدنيته لا تقوم على المواطنة، وإنما على الموقع الطبقي. ليس هنالك مهرب إذاً من الحاجة إلى معالجة قضية اللامساواة التي تنتجها يد السوق الخفية؛ وتلك معالجة سياسية بتجاوز الانفصال عن الدولة، أي بتدخل من قبل الدولة.

بمعنى ما «تسامحت» الرأسمالية مع الديمقراطية المجردة من الحقوق

الاجتماعية، أي من العدالة في توزيع منتوج العمل الاجتماعي والثروة، واعتبرت الحقوق فردية قائمةً ومرافقة للفرد، بغض النظر عن موقعه الطبقي، بخاصة بعد توسع هذه الحقوق لتشمل العمال والنساء وغيرهم من الفئات التي استثنيت من الحقوق المدنية والسياسية في الجمهوريات الأولى. ومع تجرد الديمقراطية عملياً من موقفها الاجتماعي، تحولت من معناها الأرسطي، أي حكم الفقراء، إلى المعنى الليبرالي الذي يعني نظرياً الحياد الطبقي، ويعني عملياً حكم النخبة، لأن يد السوق الخفية تُزيح الفقراء عن شؤون الحكم، مع الاحتفاظ بحقهم في انتخاب من يحكمهم، وهو إنجاز يخطئ من يستخف به، لأنه ليس وحيداً بل ترافقه مجموعة مهمة من الحقوق المدنية والتخويلات. هذه هي المرحلة الأساسية والمهمة لنشوء الديمقراطية الحديثة. وقد أثبتت تجربة القرن العشرين أن الاستغناء عنها يكلف ثمناً باهظاً.

لقد قلنا إن مجرد فصل المجتمع عن الدولة يعني تطابقه مع الاقتصاد من جهة أولى، ومع الأمة من جهة ثانية، أي أنه يعني الأمة البرجوازية، في الخطوة النظرية الأولى. ثم قلنا إن ما يفرز عن ذلك هو الديمقراطية الشكلية التي تتوسع لتصبح شاملة بالتدريج، ومع شموليتها تصبح أكثر فردية وأقل اجتماعية، أي أنها كلما توسعت ضحلت. وهذه المرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في بناء الديمقراطية، وبعدها فقط من الممكن الحديث عن حقوق اجتماعية وعن مشاركة في الحيز العام، أي يصبح هنالك معنى للطرح الحديث للمجتمع المدني. لا معنى للمجتمع المدني المعاصر إلا كموازنة وتكملة لهذه الحالة الديمقراطية (وإلا كان موضوعه في حالة الأنظمة الدكتاتورية إنجاز الديمقراطية ذاتها)، وذلك لكي لا تتحول الديمقراطية المحايدة طبقياً إلى حكم النخب الاقتصادية والبيروقراطية والإعلامية. المجتمع المدني يأخذ ما تدعيه الديمقراطية عن ذاتها بجدٍّ ويلاحقها إلى عقر دارها، لكي يشاركها، وسلاحه في ذلك أنه يبتكر آليات حوار وتبادل رأي ومشاركة واجتماع وضغط هي ليست آليات السوق ولا آليات السلطة. المجتمع المدني لا يقوم على فراغ، ولكنه أيضاً لا يقوم على الأسس نفسها التي يقصد من وجوده موازنتها.

واعتبار المجتمع الأمريكي في الولايات المتحدة نموذجاً للمجتمع المدني في عصرنا يحمل، في ما يحمل، كافة التناقضات الآنفة الذكر. هنالك ميل تاريخي للتأكيد على غياب الدولة المركزية في فترة التوسع الاستيطاني نحو الغرب الأمريكي في القرن التاسع عشر، وعلى لامركزية الدولة لاحقاً، كدليل على بدايات المجتمع المدني هناك. والحق، كما أسلفنا، ليس مجتمع اللادولة بحد ذاته وبتجريد كهذا مجتمعاً مدنياً.

وغياب الدولة عن الحياة الاقتصادية في الساحة الأمريكية أدى إلى مفهوم للحقوق المدنية مشتق كله من الحرية الاقتصادية. وقد تعصبت المحكمة العليا في الولايات المتحدة مدة طويلة لهذه الرؤية[٢٥]. ومن الناحية الأخرى، فإن غياب الدولة، وبروز عنصر التنظيم الذاتي هو أساس اعتبار المجتمع المنظم في البلدة الصغيرة (Community) نموذجاً للمجتمع المدني. والمجتمع المحلي الصغير في البلدان المتناثرة، في وسط الولايات المتحدة وغربها، مبنيٌّ على الاتصال المباشر داخل البلدة، في اجتماع عام يُعقد لمناقشة القضايا العامة، وفي اجتماع مجلس البلدية المفتوح للجمهور، وفي عملية انتخاب شرطي البلدية، وغير ذلك من أنماط المشاركة المباشرة في شؤون البلدة. وقد يكون هذا الحوار موجهاً ضد تجاوزات شركة مالية كبيرة، أو من أجل الحفاظ على البيئة، أو لبحث شؤون مدرسة محلية (وقد زودت هذه العناصر الأفلام الأمريكية بالمئات والآلاف من المواضيع حول صراع سكان البلدة ضد الشر الوافد عليهم، تارة ينتصرون عليه بأنفسهم وتارة يساعدهم بطل من الخارج يمرّ مصادفةً في البلدة) ولكن النقاش والحوار والمشاركة لا تتم بصفة الإنسان الفردية بل بصفة انتمائه إلى الجماعة (Community)، وتعريفها قد يشمل نمط الحياة المتشابه، كما قد يشمل الرجولة ولون الجلد في فترات تاريخية محددة، أو قد يشمل الانتماء إلى الكنيسة وغير ذلك مما عبر عنه عادة بمصطلح «WASP». ونقاش الاجتماع العام في قضايا المدرسة المحلية كان يعني في الستينيات رفض انضمام تلاميذ سود البشرة إلى المدرسة. وقد يكون الصراع حول ذلك مع

---

(٢٥) Daniel Bell, «American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society,» *Public Interest* (Spring 1989), p. 13.

الدولة الأكثر مدنية في هذه الحالة من المجتمع المحلي. الحرية الفردية والرأي الخاص المعبر عنه مباشرة في هذه الحالة، مبنيّان على الانتماء المحافظ إلى حد بعيد. قد تكون المحافظة ورفض التغيير في حالة المجتمعات الصغيرة شرطين لليبرالية. إنها فردية ضمن إجماع، وحرية رأي ضمن نطاق «العائلة الواحدة»، أو ما هو بديل من العائلة الواحدة. ويكون تناسق الثقافة ووحدانيتها والوضع الاجتماعي والذوق والمسلك وغير ذلك.. عبارة عن إطارات توظف في حالة غياب الدولة. إن حلم المشاركة المباشرة وواقعها أمران مختلفان. فقد تكون المشاركة المباشرة محافظة الطابع، رافضةً للاستثناء وللآخر المختلف، معتبرةً إياه تهديداً لتماسك الجماعة.

كل ما سبق لا يعني استحالة المفهوم، وإنما استحالة البحث عنه في تجريدات منفصلة عن الأوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة؛ فالمجتمع المدني وحدة قائمة بذاتها، وإنما يكتسب عينيته وملموسيته، كمفهوم تحليلي وكاصطلاح معياري، من علاقته بالدولة والأوضاع السياسية ونظام الحكم والاقتصاد. قد يعني المجتمع المدني في مرحلة تاريخية محددة مناهضة الدكتاتورية والوصول إلى الديمقراطية، وقد يكون في مجتمع آخر، في الولايات المتحدة مثلاً، حركات حقوق المواطن في حالة المواطنين الأفارقة الأمريكيين (Afro-American)، وحركات تحرر المرأة والمبادرات من أجل الحفاظ على البيئة، والمبادرات من أجل تطوير مشاركة المواطنين في عملية اتخاذ القرار السياسي والاجتماعي الذي يمسّهم وغير ذلك.

لكن المجتمع المدني يميل في الحالات كافة إلى تعريف للخير العام أكثر قوةً وكثافة (Public Good) وللفضائل المبنية عليه (Civil Virtues)، أي أنه يتضمن في العادة نوعاً من الجمهورانية المتميزة من الفردية الليبرالية المتطرفة، بدفعها نحو مشاركة الفرد على نحوٍ أكثر فاعلية في الوصول إلى الخير العام. وقد يتضمن هذا التعريف للحيز العام تشديداً على الانتماء المباشر للمجتمع بأسره، في مراحل السعي من أجل الديمقراطية. وقد يعني الحيز العام، بخاصة بعد تحقيق الديمقراطية وفي إطارها، التشديد على انتماءات أصغر من الانتماء، بعامّة، إلى المجتمع الذي يتم الاتصال به، بالمشاركة السياسية، وحق الاقتراع، والمقاضاة العلنية وغير ذلك. وهذه

الانتماءات الجديدة تزود المواطن بإمكانيات التحكم والإدارة بوحدات اجتماعية ترى بالعين المجردة، خلافاً للسياسة الدولية التي تتحكم به أكثر مما يتحكم بها، والاقتصاد الدولي الذي يُسمع عنه حصول هبوط في قيمة العملة أو غلاء في الأسعار أو هبوط في البورصة، التي تواجهه، وكأنها من قوى الطبيعة الخارجة من نطاق تحكمه.

ولكن، تبقى المشكلة أن مثل هذه الوحدات الصغيرة، إنما تعطي المواطن شعوراً بالتحكم أكثر مما تعطي تحكماً على مستوى المجتمع، وهي توفر شعوراً بالإلفة والأمان في عالم منقلب بسرعة، كما أنها تزوده بإمكانية التعصب المشروع لتعريف محدد جداً للخير الاجتماعي والشر الاجتماعي، بدلاً من التعصب البدائي العائلي أو الطائفي. هذا أحد الأخطار الكامنة والذي قد يبدد الإيجابية الكامنة في المشاركة في الحيز العام، من عدة مداخل قد تكون مشروعة جداً ومؤثرة جداً، ولكن خطر ابتعادها عن السياسة قد يحولها إلى وهم، إلى مجرد وهم.

ثالثاً: السقوط من المعجم

في موسوعات الفلسفة والعلوم الاجتماعية لم يُفرَد مكان خاص لمصطلح «Civil Society»، مع أن كلمة «Civil» تظهر كمكون لعدة مصطلحات أخرى. في معجم **تاريخ الأفكار**(٢٦) يظهر المصطلح «Civil Disobedience» أو «العصيان المدني» وتطلق عليه هذه الصفة لأنه عصيان للقانون المدني (Civil Law)، أو لأنه عبارة عن مقاومة حضارية أو متميزة (Civilized Resistance) أو لأنه اشتقاق من عصيان المواطنين الناجم عن انعدام الحقوق المدنية (Civil Rights). ولكن لم يتعرض المؤلفون حتى في هذا السياق، لذكر المجتمع المدني، على الرَّغم من أن كل الاشتقاقات السابقة تفترض أصلاً وجود مجتمع منفصل عن الدولة، وهذا الانفصال هو الفكرة المباشرة أو التجريد الأول غير المنعكس للبدء بتحليل موضوعة المجتمع المدني؛ إنه يفترض مجتمعاً ويفترض دولة ويفترض إمكانية التعبير عن كل منهما على حدة.

---

(٢٦) Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, 5 vols. (New York: Scribner, [1973-1974]), vol. 1, pp. 434-442.

وفي معجم **الفكر الحديث**[٢٧] تظهر مفاهيم العصيان المدني وحركة الحقوق المدنية (Civil RightsMovement) في السياق الأمريكي، ولكن يغيب مصطلح المجتمع المدني تماماً. أما في **معجم بولدوين** (Baldwin) للفلسفة وعلم النفس، فيظهر مفهوم «Civil» ومفهوم «Civil Law» ولكن المجتمع المدني غائب أيضاً[٢٨]. وربما من المفيد أن نتوقف عند دلالات مفهوم «Civil» كما ترد في هذا المعجم:

١ ـ متعلق بالدولة.

٢ ـ متعلق بالتعامل «العادي» للدولة مع مواطنيها لتمييزه من التعامل العسكري والجنائي، والاكليركي أو الديني.

٣ ـ يتعلق بالتعامل مع مواطني دولة ما لتمييزهم من القوى الأجنبية، كما هي الحال في الحرب الأهلية (Civil War). ومفيد أن نتنبه هنا إلى أننا لا نقول بالعربية حرباً مدنية، بل حرباً أهلية. والمشترك بين معنى الحرب الأهلية ومعنى «Civil War» أن الحرب هنا تدور بين مواطنين؛ الأمر الذي يذكر أن الاشتقاق «Civil» ليس من «Civilization» مدنية، وإنما من «Civis»، مواطن. وتذكّر ترجمة «Civil War» إلى حرب أهلية بالسؤال حول جواز ترجمة «Civil Organization» إلى المؤسسات الأهلية بالعربية، وبالتالي اعتبارها، مهما كانت تركيبتها ومعناها التقليديان، جزءاً من المجتمع المدني.

من ناحية أخرى، يذكّر تعامل هذا المعجم مع مفهوم «Civis» لا كمفهوم مستقل عن الدولة، بل كمفهوم متعلق بالدولة، بنقاشنا في الجزأين السابقين من هذا الفصل، بخصوص أن المجتمع المدني متعلق بوجود الدولة؛ فانفصال المجتمع عن الدولة مفهومياً لا يعني إلا ترابطهما في الواقع، وأن الفصل المفهومي يخدم في النهاية قضية تأثير المجتمع في الدولة. وربما من المفيد أن نحافظ في الذاكرة على المعنى الثاني لمفهوم

(٢٧) Alan Bullock and Oliver Stallybrass, eds., *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York; London: [Harper], 1977), p. 103.

(٢٨) James Mark Baldwin, ed., *Dictionary of Philosophy and Psychology* (Gloucester, MA: Smith, 1960-), vol. 1, p. 184.

مدني الذي أورده المعجم، لتمييزه من الدلالات: عسكري، جنائي، ديني، أي لتمييزه من المجال العسكري ومن المجال الديني. المدني (Civil) إذاً هو علماني، أي منفصل عن شؤون الدين ومنفصل أيضاً عن الشؤون العسكرية، ولكن لماذا يرد منفصلاً عن «الجنائي»؟ القانون الجنائي جزء من القانون المدني، بالمعنى الواسع، ولكنه ليس جزءاً منه بمعناه الضيق؛ وذلك لأن الدولة، في القانون الجنائي، تدخل بوصفها طرفاً يمثل الحق العام. أما في القانون المدني، بمعناه الضيق، والذي ينظم تلك العلاقة بين المواطنين، لا تدخل الدولة طرفاً فيها، إلا إذا تحوّلت إلى جنائية. وبالطبع تذكّر هذه التمييزات بالاستخدامات العامية لمصطلح مدني بالانكليزية والعربية، لوصف ما هو متميز من كل من يلبس الزي الرسمي (Uniform): شرطة، جيش... الخ، الأمر الذي لا يعني في الحقيقة إلا كونه غير رسمي، أي متميزاً من الدولة. ويحمل المفهوم العامي للمصطلح هنا جزءاً كبيراً من حقيقة المفهوم.

في **موسوعة ماكميلان** (Macmillan) للعلوم الاجتماعية[(٢٩)] نجد المفاهيم التالية: الحرب الأهلية (Civil War)، جهاز الدولة المدني (Civil Service)، الحقوق المدنية (Civil Rights)، الحريات المدنية (Civil Liberties)، القانون المدني (Civil Law)، العصيان المدني (Civil Disobedience) (في سياق التحرر الوطني في الهند فقط)، ولم يجد المؤلفون مكاناً للمجتمع المدني (Civil Society)، بين كل هذه الاشتقاقات، ولكن هذه الموسوعة التي حُرِّرت العام ١٩٣٠، وجدت من المناسب أن تورد مفهوماً قريباً جداً من دلالات المجتمع المدني في أيامنا، وهو «Civil Organizations». ويُسهب المعجم في شرح هذا المفهوم، ولكن من منطلق الواقع السياسي الاجتماعي للولايات المتحدة؛ وهذا أمر مفهوم، ليس بسبب مصدر الموسوعة فحسب، وإنما لأن هذا المدلول التاريخي، «المنظمات المدنية»، اتخذ شكله الأكثر تطوراً في الولايات المتحدة، في تلك الفترة التاريخية.

والمنظمات المدنية كما ترد هنا هي اسم نوع لكل مجموعة من

---

(٢٩) Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson, *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1948), pp. 492-529.

المواطنين الذين ائتلفوا، أو نظموا أنفسهم، من أجل دعم أو إنجاز قضية عامة، أي قضية مدنية (Civil Cause) أو مشروع عام. وتتعدد هذه المنظمات بتناسب طردي مع التركيب والتعقيد المتزايد للعلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولذلك فهي تكثر في المدن، بالقياس إلى المناطق الريفية، وتتحول كل هذه المنظمات تقريباً إلى مجموعات ضغط (Pressure Groups) للدفاع عن مصالح مختلفة لا يستطيع الفرد الدفاع عنها وحده في غربة الحداثة، وبخاصة في المجتمعات الكبيرة، ولكن تمثيل هذه المنظمات لمصالح عينية لا يعني أنها تمثل أنانية بالضرورة، فقد تكون المصلحة عامة في منظور بعض المواطنين، وقد يكون في تلبية مطلب مجموعة الضغط مصلحة عامة للمجتمع بأسره.

المنظمات المدنية هي أيضاً دليلٌ على ضعف تصور الأنظمة الديمقراطية الليبرالية أن النظام البرلماني التمثيلي يقدم حلاً ناجزاً، لجميع قضايا المشاركة والتأثير اللازمة للمواطنين، وذلك بتوفير حرية التعبير، والانتخابات الدورية. فتعقيد المجتمعات الحديثة وتركيبها لا يؤيدان هذه البساطة في الطرح، لاسيّما بالنظر إلى الاغتراب عن الأجهزة البيروقراطية الضخمة والمعقدة، التي تقوم بالحكم فعلاً، وأزمة الثقة بينها وبين المواطن، والقوانين الداخلية التي تحكم عملها. إضافة إلى ذلك فإن العديد من المواطنين يشعرون بعدم القدرة على العمل من خلال الانتظام في أحزاب، وهي أداة التعبير السياسي الأساسية في النظام البرلماني، وذلك لأن الأحزاب ذاتها آخذة بالانقسام إلى مجموعات ضغط ومصالح، ولأنه من الصعب التمييز بين المصلحة التي يمثلها الحزب بوصفه حافزاً على العمل، ومصلحة جهاز الحزب بوصفها حافزاً آخر مستقلاً وقائماً بذاته[٣٠].

ولكن بالإمكان توجيه النقد نفسه إلى المنظمات المدنية؛ فقد تقوم هذه المنظمات بتغطية مصالح جزئية لمجموعات ضغط صغيرة، مدعومة من أوساط ضيقة ومتمولة، وذلك بطرحها كأنها قضايا أخلاقية وقضايا عامة،

---

(٣٠) عدم اعتبار الأحزاب جزءاً من التنظيمات المدنية يجب ألا يخرجها من مفهومنا للمجتمع المدني بأي حال من الأحوال، لأنها أهم مؤسساته، فالمجتمع المدني، من دون أحزاب، يعني عملياً القضاء على الديمقراطية البرلمانية، وهي الديمقراطية الوحيدة المتوافرة في عصرنا.

من دون التصريح عن المصلحة الضيقة التي تختبئ وراءها. لذلك تبرز الحاجة إلى العلنية وإلى اضطرار هذه المؤسسات في النظام الديمقراطي[(٣١)] إلى تقديم بيانات عن نظامها الداخلي وإجراءاتها ومصادر تمويلها، ليس من أجل استخدام هذه المعلومات لمنعها، وإنما من منطلق حق الجمهور في الوصول إلى المعلومات.

وقد انتبه المفكر الإيطالي الاشتراكي نوربرتو بوبيو (Norberto Bobbio) لضيق وجزئية المصالح التي تمثلها المؤسسات المدنية، ولكنه اعتبر الأحزاب أكثر عمومية من هذه المؤسسات. فالمؤسسة المدنية، في رأي بوبيو، تمثل أسوأ ما في النظام البرلماني من دون إيجابياته[(٣٢)] مثل: الجزئية، الحزبية، والمصالح الضيقة وتحكُّم الممولين من دون حكم الناخبين، كما أنها تحول هذه المساوئ إلى شيم وإيديولوجيات يفاخَر بها. ولكن بوبيو ينسى للحظة عندما يركز على هذه السلبيات، أن المقصود من الجمعيات المدنية[(٣٣)] ليس الحلول بها محل البرلمان بل تكمِلته. ومن هنا أيضاً أهمية أن نفهم أن وظيفتها ليست مجرد الفصل بين المواطن والدولة بل التوسط بينهما أيضاً. تقع المأساة بالطبع في حالة الدولة الديمقراطية عندما يعتقد بعض المفكرين أن هذه المؤسسات هي نموذج بديل من الديمقراطية البرلمانية.

يورد **معجم أكسفورد** الكبير الدلالات التالية للمفهوم «Civil»[(٣٤)]:

١ ـ متعلق بالحقوق الخاصة للمواطنين (Private Rights) ولذا، فهو متعلق أيضاً بالجسم الاجتماعي المؤلف من مواطنين (Commonwealth). وهو يعني أيضاً: سياسي، عمومي، ويعني كذلك: متعلق بالمواطن العادي خلافاً

---

(٣١) نميز هنا بالطبع بين اضطرارها، في النظام الديمقراطي، إلى العلنية، وبين إجبارها على تقديم تقارير، في الأنظمة غير الديمقراطية، من أجل الرقابة عليها، وتقييدها بل ومنعها بحجة التحويل من الخارج وتمثيل مصالح أجنبية.

(٣٢) Norberto Bobbio, *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*, translated by Roger Griffin; edited and introduced by Richard Bellamy (Cambridge, UK: Polity Press; Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987), pp. 50-91.

(٣٣) تغلب عليها في أيامنا تسميتها بالمنظمات غير الحكومية (Non-governmental Organizations).

(٣٤) *Oxford English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1970), vol. 2, pp. 446-447.

للجندي، وأيضاً: مواطني، مؤدب، حضري (Urban)، وهي جميعاً مدلولات للفظ اللاتيني «civil» وبالانكليزية والفرنسية تتخذ هذه الدلالات امتداداً طفيفاً فحسب.

٢ ـ خاص بالمواطنين، مؤلف من مواطنين أو من «رجال» (Men) يقطنون في جماعة (Community) كما في المفاهيم: «Civil Society» (حيث يرد المفهوم لأول مرة)، والحياة المدنية (Civil)، أو متعلق بطبيعة المواطن كإنسان مدني (Civil Man) أو مخلوق مدني (Civil Creature). ومصطلح المجتمع المدني هنا لم يرد إلا بمعنى مجتمع.

٣ ـ متعلق بالجسم بأكمله المؤلف من مواطنين أو متعلق بالتنظيم الداخلي للجسم السياسي أو الدولة، كما هي الحال عند غلادستون (١٧٦٥): «الدولة المدنية تتألف من النبلاء والإكليروس» (خلافاً للرعايا الاقنان من جهة أولى، والملك والجيش من جهة ثانية)، أو كما وردت عند ماكنتوش (١٨٣٠) في مصطلح المؤسسات المدنية (Civil Institutions) (خلافاً للمؤسسات العسكرية والدينية للدولة).

٤ ـ أهلي كما هو في الحرب الأهلية.

٥ ـ مدني، محلي، بلدي.

٦ ـ متعلق بالمواطن الفرد، كما في الحريات المدنية (Civil Liberties).

٧ ـ لائق بالمواطنة.

٨ ـ ذو نظام عام (Public) مناسب ونظام اجتماعي مناسب، منظم، محكوم جيداً.

٩ ـ متمدن كما في «Civilized»، غير بربري، عالم بأصول الحياة في المجتمع ومتمرس في فن ومهارات الحياة (Arts of Life).

١٠ ـ مثقف، متعلم، مدجن، منعم أو ناعم (من نعومة العيش).

١١ ـ صاحٍ، واعٍ، مستقيم متمرس بعادات المجتمع الخيرة.

١٢ ـ إنساني، رقيق، عطوف.

١٣ ـ غير خشن، غير فظ، مؤدب، كثير الكياسة.

وبما أن «Civil» متعلق بالمواطن بصفته العادية، فإن هذا يميزه من ألفاظ عديدة لها دلالات خاصة أي غير عادية، وبالتالي يميز منها سلبياً، أي بالنفي.

١٤ ـ غير عسكري.

١٥ ـ غير ديني، غير إكليركي.

١٦ ـ متميز من القانون الجنائي كقانون مدني، أو متعلق بالعلاقات الخاصة (Private) لأعضاء المجتمع والإجراءات القانونية التي تنظمها. مدني هنا متميز أيضاً من سياسي ومن دستوري[٣٥].

١٧ ـ في التقويم السنوي كمتميز من التقويم الطبيعي أو الفلكي أو الشمسي، وذلك لأنه يوضع من قبل البشر لتنظيم حياتهم المدنية.

١٨ ـ قانوني كمتميز من طبيعي. فهنالك مثلاً موت مدني (وضع هذا التمييز في القرون الوسطى في أوروبا) لدى حصول النفي السياسي أو الحرمان. في هذه الحالة يكون الإنسان حياً طبيعياً، ولكن ليس مدنياً[٣٦].

١٩ ـ متعلق بالقانون المدني الروماني.

الأمر الأكثر أهمية، في رأيي، هو اشتقاق اللفظ من مواطن أو باللاتينية «civis»، ومدلولات المواطنة المختلفة، وهذه دلالة متوفرة أيضاً في اللفظ الألماني «Burger» المشتق من مدينة «Bourg». ولكن لفظ «مدني» العربي من «مدينة» أو «مدنية» أو «تمدن» لا يحمل دلالات المواطنة. وربما كان من الأصح أن نترجم «Civil Society» إلى مجتمع المواطنين أو مجتمع

---

(٣٥) هذه الدلالة تذكّر بالمجتمع المدني بمفهومه الحديث، كمتميز من سياسي. ولكن القانون المدني هو مستوى تحليلي مختلف عن المجتمع المدني؛ فالقانون المدني ينظم علاقات الناس الخاصة مقابل علاقتهم بالدولة (الحق العام)، ومقابل القانون الدستوري، في حين يتعلق المجتمع المدني بالحيز العام.

(٣٦) وهناك أيضاً بالطبع المجتمع المدني مقابل المجتمع الطبيعي، في نظرية العقد الاجتماعي، والقانون المدني مقابل القانون الطبيعي أو مشتق منه، كما نشتق من مبادئ كونية وثابتة تنظم بالعقل موضوع العدالة.

مواطني، باللغة العربية. ولكن هذه الترجمة، وهي أكثر دقة من مجتمع مدني، قد تزيد من الارتباك نتيجة تعريبها وبعدها عن الأذهان، ولكنها مفيدة للتذكير بمدلولات اللفظ المترجَم من اللاتينية، لتكون حاضرة في الأذهان، إضافة إلى دلالات اللفظ العربي: المدني، والمدنية، والمدينة، والتمدن[٣٧].

ونجد في مدلولات اللفظ الانكليزي هذه كافة المعاني المختلف عليها اليوم. فمدني يعني سياسي، كما يعني غير سياسي، ويعني الدولة كما يعني غير الدولة. ولكن لا نجد في أي من الاستخدامات إلا ما يذكر بفلسفة الحق الطبيعي، أي التعامل مع المجتمع المدني بوصفه مجموعة العلاقات المنظمة للمجتمع، أو المجتمع المنظم سياسياً، أو ما يذكّر بالتقاليد المنبثقة عن القانون الروماني، التي تتناول العلاقة بين المواطنين خلافاً للعلاقة بين المواطن والدولة. ولا نجد ذكراً لنظريات المجتمع المدني المتأخرة التي تميزه من العائلة من جهة أولى، ومن الدولة من جهة ثانية، أو من الدولة فحسب؛ أو من الاقتصاد من جهة أولى، ومن الدولة من جهة ثانية، إلا حين يلعب اللفظ دوراً تمييزياً بين ما هو رسمي/عسكري وما هو غير رسمي/غير عسكري. وعلينا أن نذكر أن ألفاظ «Civil Service» (خدمة مدنية) و«Civil Servants» لوصف موظفي الدولة، ترد في سياق الدولة أي في سياق رسمي ولكنه غير عسكري.

ثمة أمر آخر يجوز التركيز عليه، وهو أننا، باستثناء المدلولات الوصفية، نجد هنا أيضاً نغمة إيجابية في المصطلح، تتطور إلى أن يصبح

---

(٣٧) غياب هذه الدلالات جعل الجابري يُخطئ بقوله: المجتمع المدني هو أولاً مجتمع المدن. انظر: محمد عابد الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣)، ص ٨.

والحق، أن هذا الكلام يصح تاريخياً، وليس نظرياً. فالمدنية أكثر عمومية من أن تشكل خصوصية المجتمع المدني، وشرطه التاريخي هو مفهوم المواطنة. وقد تطور مفهوم المجتمع المدني، الذي نشأ في المدن أولاً ـ ولا شك في ذلك ـ مع مفهوم المواطنة. علينا ألا ننسى كذلك، أنه في المدنية العربية هنالك امتدادات لمؤسسات أسرية كبيرة غير مدنية، بمفهوم الجابري للمجتمع المدني، على أنه مجتمع المؤسسات الحديثة: برلمان، قضاء مستقل، أحزاب، نقابات، جمعيات... الخ (ص٥).

رديفاً للتمدن والاستقامة واللياقة والكياسة، وغيرها من معايير مجتمع النخبة: البرجوازية، الأرستقراطية... الخ، التي تجد ذاتها، مستخدمةً هذه المصطلحات، عن «الرعاع» في الداخل و«البرابرة» في الخارج، الأمر الذي يحمل المجتمع المدني منذ البداية معاني إقصائية تستثني «الآخر» غير المتمدن وغير المؤدب، كما تبرز هنا أيضاً وفي هذا السياق بالذات نواة اعتبار المجتمع المدني مجتمع النخبة.

لم تجد طبعة **دائرة المعارف البريطانية** (*Encyclopaedia Britannica*) مكاناً لمصطلح المجتمع المدني. أما طبعة ١٩٧٠، فقد أضافت إلى مصطلح «Civil Service» الذي يظهر في الأولى مفاهيم مثل «Civil-military Relationship, Civil Defense»، وأيضاً «Civil Liberties and Rights»، وهي مفاهيم أضيفت على مر السنوات. ومن الجدير بالذكر أن «مدني» يوضع في طبعة ١٩٧٠ في دلالة مقابلة لعسكري. ولكن يبدو بوضوح أن مصطلح المجتمع المدني غائب، في هذه الفترة في القرن العشرين، عن الفكر السياسي والاجتماعي المنتشر على الأقل، ولذلك سقط من المعجم، ولكن من الصعب تصور صدور نسخة في التسعينيات من دون هذا المصطلح، بخاصة بعد التطورات في أوروبا الشرقية.

وبالألمانية تم استخدام مصطلح «Buergerliche Gesellschaft» لترجمة «Societas Civilis» أو «Civil Society». والمصطلح في الحقيقة يعطي المعنى نفسه والاشتقاقات نفسها، لمواطن، ومدينة، ومدني... الخ. ولكن تمت أيضاً ترجمة مصطلح المجتمع البرجوازي إلى اللفظ نفسه في الألمانية، وعند ماركس مثلاً «Buergerliche Gesellschaft» لا تعني إلا المجتمع البرجوازي، وهو يفسر ذلك على أنه في الواقع، وليس باللفظ فقط، المجتمع المدني هو المجتمع القائم على قوانين السوق الرأسمالية، وهو بالتالي المجتمع البرجوازي. أما التيار الفكري الذي أصرّ على التمييز بين البرجوازية، بوصفها طبقة اقتصادية، وبين دورها السياسي والاجتماعي، فقد ترجم «Buergerliche Gesellschaft» إلى «Civil Society» عندما تُرجِمت كتب هيغل إلى الانكليزية مثلاً. وعند عودة المصطلح إلى الاستعمال الجديد بالألمانية، في النصف الثاني من هذا القرن، ومنعاً للالتباس مع مصطلح المجتمع البرجوازي، عاد في لبوس لفظ جديد هو تعديل للفظ اللاتيني

والانكليزي «Zivile Gesellschaft»، وبذلك تم تميز اللفظ من الاستخدام الماركسي كتعبير من نشاط البرجوازية الاقتصادي، أي اقتصاد السوق.

وإذا نظرنا في أحد أهم المعاجم الألمانية للعلوم الاجتماعية، وهو معجم المصطلحات التاريخية الأساسية(٣٨)، نجد أن مانفريد ريدل (Manfred Riedel) قد وضع كافة اشتقاقات المصطلح «burger» (مواطن). ولكنه لم يجد من المناسب أن يفرد مكاناً وشرحاً خاصّين بمصطلح «buergerlichegesellschaft»، أي مجتمع مدني. كذلك الحال في **معجم ريتر** (Ritter) الألماني الكبير للفلسفة، ترِد مصطلحات مواطن، وحقوق المواطن، ولكن المصطلح قيد بحثنا غائب هنا أيضاً(٣٩).

مصطلح مواطن (Civis: Citizen, Burger, Bourgeois, Citoyen) هو مصطلح سياسي كلاسيكي، ويعني باللاتينية عضواً في الدولة أو جزءاً منها. وهو في حقيقة الأمر ليس كلاً، بل جزءاً من كل. وليس كل قاطن في الدولة عضواً فيها، بل فقط ذلك المسؤول عن «oikia»، عن بيت (أي اقتصاد منزلي)، أي كل من هو «رب عائلة».

المواطن هو جزء من الدولة وهذا ما يميزه من الإنسان. وشيمة المواطن تختلف عن شيمة الإنسان، لأن شيم المواطن تعتمد على دستور الدولة المتغير والنسبي وعلى القوانين المتغيرة في الزمان والمكان. ويلتقي المتغيران فقط في الدولة المثالية. في هذا الشرخ، وفي هذا الانفصال بين الإنسان بصفته الخاصة كإنسان وبين المواطن بصفته العامة، نجد مصدر كل أوتوبيا في الفكر الثوري. في الأوتوبيا يتم البحث عن لقاء المنفصل، عن توحيد ما شقته المدنية إلى نصفين: الإنسان ـ المواطنة، الإنسان ـ الله. وفيما بعد طبعاً الإنسان ـ المجتمع عندما يدخل الاغتراب أيضاً إلى علاقة الإنسان مع المجموع وإلى علاقة الإنسان مع ذاته. وترى أكثر الأوتوبيات تطوراً من حيث اعتمادها على محاولة تحليل علمي للتاريخ، أن هذا

---

(٣٨) Geschichtliches Grundbegriffe, *Historisches Lexikon und Politisch-soziale Sprache in Deutschland* (Stuttgart: [n. pb.], 1979), vol. 1, pp.672-725.

(٣٩) Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1971), vol. 1, pp. 962-967.

الانفصال يصل إلى قمته في المجتمع البرجوازي حيث المواطن حر كمواطن مجرد ونظري، ولكنه عبد كإنسان عيني في علاقاته الاجتماعية والاقتصادية. المحرك الأساسي لأوتوبيا ماركس الشيوعية، هو توحيد المواطن والإنسان ليصبح المواطن إنساناً عينياً حراً.

المجتمع المدني هو وليد الانفصال المنبعث من المصدر التاريخي نفسه، ومحاولة لحل التناقض بين الإنسان والمواطن الذي يتخذ شكل تناقض بين الدولة والمجتمع، وهو الطاقة الهائلة التي يولدها هذا التناقض باتجاه جسر الهوة. ويتخذ هذا الجسر في كل مرة شكلاً أكثر تطوراً ليعود الانفصال من جديد، مولداً طاقة سياسية واجتماعية وعاطفية باحثة عن وحدة أكثر تركيباً وتطوراً.

في القانون الروماني (Ius Civile) هناك نوعان من التمييزات:

١ ـ «Status Libertatis»، أي السؤال إذا كان الإنسان حراً أم غير حر.

٢ ـ وتمييز آخر «Status Civitatis»، أي هل الإنسان مواطن أم غير مواطن؟ وهذا مرتبط بـ «Status Familialis» فأب البيت مواطن، أما الابن، حتى لو تزوج، فهو ليس مواطناً كامل الحقوق، ما دام ليس رب بيت، أي ما دام جزءاً من الاقتصاد المنزلي للأب (Pater Familia). الشعب (Civitas, Populus) مؤلف من رجال لهم بيت، سموا أولاً «Quirites» ثم «Cives». روما فقط هي «Civitate». أما بقية الإمبراطورية، فهي «Imperio». في العام ٢١٢ قبل الميلاد تم ضم بقية قاطني الإمبراطورية إلى حق المواطنة الرومانية التي أصبحت مواطنة عالمية (طبعاً لا تشمل النساء والعبيد والأتباع).

في أواخر العصور الوسيطة يظهر المجتمع المدني (Societas Civilis) كتسمية مقابلة للكنيسة (Societas Eaclesiastica). أما القانون الروماني (Ius Civile)، فأصبح يعني القانون الدنيوي.

المواطن في القرون الوسطى هو مواطن المدينة الحرة المتميز من الفلاحين ومن المدن التابعة لإقطاعيات، ومن الأقنان والأتباع، وبالطبع من النبلاء والإكليروس أيضاً. إنه مواطن حر، أي حر من علاقات التبعية الإقطاعية. وحقه هذا في الحرية مرتبط بالملكية كما هو حق موروث أيضاً.

ولكن حريته من علاقات التبعية الإقطاعية تعني أيضاً أنه حر من السياسة، أي ليس له حقوق سياسية. وبهذا المعنى فإن المواطن الحقيقي في القرون الوسطى ليس المواطن الحر في المدينة، وإنما الإقطاعي وعضو طبقة (Stand) النبلاء أيضاً. أما فئة المواطنين الأحرار، وهي التي سميت فيما بعد بالطبقة الثالثة، فقد تمثلت عموماً في مجالس الدولة أو مجالس الأقاليم. ولكن الاعتراف بها كطبقة سياسية رافقه قيام الملكيات المطلقة، وبالتالي تحول كافة الطبقات السياسية (Stand) إلى طبقات اجتماعية، واتخاذ الانفصال بين الإنسان والمواطن شكل الانفصال بين الدولة والمجتمع.

عند ذلك يتحول المواطن إلى مجرد «Burgeois»، أي مجرد قاطن في المدينة (Civil Urbance)، وهو مواطن تابع لصاحب السيادة. لقد أصبح المواطن جزءاً في الطبقة الثالثة، ثم عاد ليصبح رعية لصاحب السلطة، وهو ذاته صاحب السيادة في دولة الملكية المطلقة. عندما أصبح المواطن مواطناً فعلاً أصبح أيضاً محكوماً. ولكنه محكوم في السياسة، وحر في حياته الاقتصادية. الحرية هي حرية النشاط الاقتصادي. ويصبح الهدف توسِعةَ الحرية الاقتصادية للمواطن البرجوازي، لتشمل حقوقه المدنية والسياسية؛ أي ليتوحَّد البرجوازي (Bourgeois) مع المواطن (Citoyen). وعلينا أن نذكر أن هذا يعني، في البداية على الأقل، أن الحرية السياسية تتوافر لمن يملك حرية اقتصادية، وله فحسب. مرة أخرى تعود الملكية، أي الحرية من هموم الحياة اليومية (كما يصفها كانت) لتشكل وجود شرطين للحرية السياسية، أي ما إن التقى الإنسان والمواطن على شكل لقاء بين البرجوازي والمواطن، حتى عاد الانفصال من جديد؛ ويعني ذلك، في وعي الديمقراطيين الراديكاليين، المطالبةَ بأن يصبح الفقير أيضاً مواطناً، ولتعود الديمقراطية من جديد لتصبح حكم الفقراء بعدما أصبحوا مواطنين أفراداً.

وعندما تم هذا اللقاء واتَّسعت المواطنة تدريجياً، لتشمل الفقراء والنساء في عملية تاريخية طويلة، عاد انفصال جديد هو الانفصال بين النخبة الحاكمة والمواطنين المحكومين، بين حرية الناس كمواطنين وعبوديتهم كمنتجين، أي تحولهم إلى أدوات في عمليتي الإنتاج والاستهلاك، وكذلك التناقض بين فرديتهم وانتمائهم إلى المجموع، وبين المجموع وتعبيره

السياسي في الدولة؛ وتلك هي معضلات الفكر السياسي والنضال السياسي منذ نهاية القرن التاسع عشر.

إذا قبلنا مقولة هيغل أن الحاجة هي وعي النقص، نستطيع أن نرى التطور التاريخي في هذا المجال على أنه سد حاجة يعقبها وضع جديد، ينشأ فيه وعي لنقص آخر يتحول إلى حاجة يتم البحث عن سدّها. وفي سياق اكتشاف الإنسان تدريجياً لنقص الحرية، أي تحول الحرية إلى حاجة، في العلاقة مع الدولة وفي العلاقة مع المجتمع، وفي العلاقة مع الأفراد الآخرين، نرى أن التطور يتم عبر رسم حدود جديدة، في كل مرة بين الدولة والمجتمع والفرد، بين الحيز الخاص والحيز العام، وغير ذلك من الحدود التي تتضح من خلالها أيضاً حقوق جديدة لا تسد الحاجة إلى الحرية، وإنما تجعل بالإمكان في كل مرة تعريفها تعريفاً جديداً؛ وما دامت الحاجة إلى الحرية قائمة، أي ما دام وعي نقصها قائماً، تبقى آفاق التطور مفتوحة.

الفصل الثاني

من «اللفيتان»
إلى يد السوق الخفية

أولاً: نظرية المجتمع المدني التنويرية

في العام ١٦٨٣ أدانت جامعة أوكسفورد توماس هوبز (Thomas Hobbes) جراء كتابيه **الدولة** (١٦٤٢) **ولفيتان** (١٦٥١). وقد أدين هوبز لأنه استنتج أو استخلص كل سلطة مدنية من أصل مجتمعي دنيوي، واعتبر بذلَ الطاقة والحفاظ على النوع قوانينَ أساسية من قوانين الطبيعة[1]. لقد حورب هوبز ليس بسبب نشره لفكرة السلطة المطلقة، وإنما بسبب عدم اشتقاقه لهذه السلطة المطلقة من الحق الإلهي، وعدم تأسيسها على لاهوت كوني، ولأنه ـ وهذا أنكى من ذلك كله ـ لم يعتبر السلطة المطلقة معطىً قائماً في الطبيعة أو بالطبيعة، وإنما جعلها كائناً اصطناعياً مستعملاً، وبالحرف الواحد «إلهاً اصطناعياً»، أي إله من صنع البشر. المعطيات الطبيعية الوحيدة بالنسبة إلى هوبز هي صفات الأفراد الطبيعيين كذرات المادة الخام، وحركة هذه المادة.

وموقف هوبز من عدم طبيعية المجتمع البشري هو الذي جعله يتناقض مع أرسطو ومع افتراض أرسطو بأن الناس ولدوا غير متساوين، بالطبيعة. لقد جعل أرسطو ـ في رأي هوبز ـ الحالةَ الاغريقية حالةً طبيعية. ويرفض هوبز الحيوان السياسي الأرسطي رفضاً قاطعاً؛ فالسياسة ليست طبيعية، والحيوان في كل حالاته مخلوق طبيعي. وأي تواصل بين مملكة الإنسان ومملكة الحيوان هو تواصل خارج الحالة الاجتماعية، أي هو تواصل مرفوض بالنسبة إلى هوبز؛ فالإنسان موجود في حرب مستمرة مع ذاته، بوصفه كائناً طبيعياً، وفي محاولة لإنتاج مضادات اجتماعية لطبيعيته؛ وفي كل يوم يعيد الإنسان إنتاج الحدود بينه وبين الطبيعة.

---

(١) باستطاعة القارئ العربي مراجعة: بيير فرانسوا مورروا، **هوبس: فلسفة علم الدين**، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣)، ص١٢، وماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ترجمة محمد علي اليوسفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

وينطلق هوبز في فهمه للدولة/ المجتمع من محاولة لفهم تصرف الأفراد، وهم أصغر الأجزاء المركبة لهذا الكائن الاصطناعي، كما هي متخيلة من دون دولة. المجتمع من دون دولة هو حالة اللادولة، وهذه الحالة غير ممكنة إلا نظرياً. وذلك يعني أن حركة الأفراد باتجاه مستقيم لتلبية رغباتهم، ثم الصدام الناجم عن هذه الحركة المستقيمة باتجاه إشباع الرغبة الأنانية، وحالة الحرب المترتبة عن هذا الصدام وعن كون الأفراد متفاوتين في قوتهم ومتساوين في ضعفهم. لكن ذلك كله غير قادر على إنتاج حالة اجتماعية، أي حيز اجتماعي عام منظم، وهي بالتالي حالة حرب ضرورية (أي نظرية!).

غياب الدولة هو الحالة الطبيعية نظرياً. وهي حالة حرب، أي حالة خوف متساوٍ في توزيعه بين الأفراد، وجزع لانهائي من الموت. وهي الدافع إلى إعمال قوانين العقل، التي يسميها هوبز قوانين الطبيعة، من أجل الخروج من أهوال الحالة الطبيعية. وبذلك يتابع هوبز التقاليد التي افتتحها غروتيوس حول قانون الطبيعة، كإملاء العقل الصائب الذي يدفع إلى عمل ما يتلاءم مع الطبيعة العقلانية. وبقدر ما يتلاءم العمل مع الطبيعة العقلانية، يتلاءم مع الضرورة الأخلاقية. وبناء عليه، يكون القانون الطبيعي أيضاً إلهياً، أي يلتقي فيه الصواب مع الخير. الله هو العقل الذي يسكن القانون الطبيعي، والله بطبيعته لا يستطيع إلا أن يكون عقلانياً، وهو لا يستطيع أن يحول الخطأ صواباً أو الشر خيراً. قوانين الطبيعة إذاً هي قوانين العقل الأزلية الخالدة. وإذاً، تتخذ علمنة السلطة في البداية، أي في حالة فلسفة هوبز، شكلَ نقلها من الحكم المؤسَّس على الحق الإلهي إلى الحكم المؤسَّس على العقل الإلهي.

الحالة الطبيعية هي حالة ينعدم فيها فعل العقل، والحالة السياسية المدنية هي الحالة التي يحكم فيها العقل عملية الانتقال إليها. وهي، أي الحالة المدنية، ناجمة عن تعاقد بين الأفراد الجزعين الذين أحكموا عقولهم لتتحكم بطبيعتهم قوانين الطبيعة. وتذكّر تنظيرات هوبز في هذا المجال بتحليلات سيغموند فرويد في كتابه **قلق في الحضارة**. ولكن، ما يعتبره هوبز تحليلاً نظرياً يؤسس الدولة تأسيساً عقلانياً، يتوصل إليه فرويد بتحليل النفس العصابية الحداثية. إذاً، قوانين الطبيعة هي نوع من «أنا» عليا، أو للمزيد من

الدقة، «نحن» عليا، (Super Ego) اجتماعي ينقل المجتمع من حالة الغرائز الـ (Id)، أي الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، حالة الأنا أو الـ «نحن» (Ego)، التي تعيد إنتاج الحدود بينها وبين الطبيعة يومياً. هي حالة قمعية، ولكنها حالة قمعية تمكن من وجود المجتمع أو تجعل المحافظة على النوع ممكنة. الدولة عند هوبز أداة قمع ضد الحالة الطبيعية، ضد الإنسان الطبيعي، في حين يعتبرها فرويد مؤسسة اجتماعية، وأداة قمع ضد طبيعة الإنسان. وكان موقف ماركس وسطياً بين هوبز وفرويد، فقد اعتبرها بالطبع أداة قمع في يد الطبقة الحاكمة ضد الطبقات الأخرى.

بناء على هذا التحليل، فإن الوجود الممكن الوحيد للمجتمع، في حالة هوبز، هو إذاً «المجتمع المدني»، ويعني المجتمع السياسي المنظم في دولة. وعندما يتعاقد الأفراد متنازلين عن كامل حريتهم ينشأ هذا الجسم الاصطناعي، وهو الدولة، ويمثله حاكم أو هيئة لها سلطة مطلقة تمثل كافة الحريات التي تم التنازل عنها مجتمعة، ومتلاحمة في إرادة واحدة هي إرادة العاهل صاحب السيادة، الذي في حضرته تغيب الحرية، لأنه يتقمصها، وتحضر في غيابه.

لقد تنازل الأفراد عن حريتهم تنازلاً مطلقاً لتقوم على أنقاضها سلطة مطلقة، ذلك لأن الحالة الطبيعية افترضت كحالة شر مطلق، لا توجد فيها حتى جيوب خير؛ ولنفيها نفياً مطلقاً، هنالك حاجة لتخيُّل سلطة مطلقة. المجتمع المدني ليس دولة فحسب، وإنما هو دولة مطلقة الصلاحية، بحكم تعريفها. والأفراد أو المواطنون فيها هم رعايا أو محكومون في علاقتهم معها. المجتمع المدني هو مجتمع بلا مواطنين، مع أنه ناشئ بفعل إرادي، ولكنها إرادة لمرة واحدة. وكأنما الأفراد كانوا مواطنين كاملي الإرادة والوعي، في تلك اللحظة النظرية، التي قرروا فيها بكامل وعيهم التنازل عن كامل إرادتهم، ووضعها «أمانة» في يد الحاكم الذي لم يوقع عقداً، وإنما نجم عن توقيع العقد، وبالتالي فإنه غير ملزم بأي علاقة متبادلة، وهو غير مقيد بأي التزام تجاه المحكومين.

الدولة الواقعية تتحرك على الطريق الوعر والمتعرج الفاصل بين عالمين نظريين، عالم الفوضى والحرب الأهلية وغياب السلطة والمؤسسات، الذي

تقترب من معناه حالة الحرب الأهلية، وعالم السلام المطلق الذي تقترب منه السلطة المطلقة[٢]. الحيز العام الوحيد المعروف هو حيز الدولة، والحيز الخاص غير قائم إلا كحالة سلبية في تلك الجيوب التي لا تنظمها إرادة الحاكم ولا تطالها تشريعاته، أي أوامره. الحيز الخاص هو الحالات التي يصمت عنها القانون. والمؤسسات والجمعيات، أو ما يسميه هوبز بالروابط (Leagues)، هي عملياً جزء من الحيز الخاص الذي اختار القانون ألا يصل إليه. ولكن هذه المجالات غير محمية ولا تشكل بحد ذاتها، كما لا تشكل العائلة، نطاقاً محمياً من إرادة الحاكم وسطوته. وبذلك، فهي لا تشكل بحد ذاتها فكرة المجتمع المدني، وإنما هي شكل من أشكال الحيز الخاص، كحالة سلبية للحيز العام أو كحالة غيابه. الخاص لا يعني أكثر من نقيض مجرد للعام، أي الخاص، عكس العام؛ وهو بحد ذاته ليس حالة، وإنما انعدام حالة. إنه ليس غنياً بالتعريفات، وبالتالي غير حقيقي.

اعتبار هوبز المجتمع المدني حالة سياسية اجتماعية اصطناعية هو السبب الأساسي الذي دفع إلى إحراق كتبه. لم يكن الدافع في الحكم المطلق وإنما في تأصيله، لا إلهياً ولا طبيعياً، بل في الإرادة الاجتماعية التي جعلته جسماً مصطنعاً، قائماً على التعاقد. المجتمع المدني هو المجتمع القائم على التعاقد ولو اتخذ شكل الحكم المطلق، في النصف الأول من القرن السابع عشر. علينا ألا ننسى أن القفزة الكبيرة كانت في اعتبار السلطة قائمة:

١ ـ على إرادة أفراد مؤسسة على قانون العقل.

٢ ـ على احترام التعاقد. العلاقة الاجتماعية لا تبدو طبيعية غير متوسطة (Unmediated)، وإنما هي علاقة انعكاسية متوسطة (Mediated) ناتجة من تدخل عنصر الوعي، والوعي انعكاسي ومتوسط، بحكم تعريفه.

---

(٢) وما زال هنالك من الكتاب المحافظين إلى يومنا هذا، من يبدي استعداداً للحديث عن «سلام هوبس» (Hobbesean Peace) كمقدمة ضرورية لأي إصلاح في المجتمعات والمؤسسات المنحلّة، في روسيا بخاصة، وقبل الحديث عن أي تحولات باتجاه الديمقراطية. ونموذج ذلك هو النموذج الصيني، حيث تتم التحولات نحو اقتصاد السوق في ظل «سلام هوبس». انظر: John Gray, «From Post-Communism to Civil Society: The Reemergence of History and the Decline of the Western Model,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 11, no. 2 (Summer 1993), pp. 30-31.

لقد أنجز بودان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) (Jean Bodin)[٣] الخطوة النظرية الأولى قبل هوبز عندما جعل المواطنين (أعضاء الطبقات السياسية) وغير المواطنين، والذين لا ينتمون إلى طبقات سياسية، رعايا في علاقتهم مع السلطة المطلقة، وذلك بنفيه للحق الطبيعي الذي كان سائداً في فكر القرون الوسطى كنظام حقيقي، يجعل الكيان الاجتماعي (الكلية) سابقاً على الكيان الفردي (الجزء)، ويجعل الكيان الفردي يشتق معناه من العضوية، أو الانتماء إلى الكلي. في نظرية بودان لم يعد المواطن عضواً في الدولة، بل بات مجرد قاطن؛ وبذلك تساوى الجميع، أعضاء وغير أعضاء في الطبقات السياسية، كرعايا للسيادة؛ وبذلك أيضاً أزيل، نظرياً، الفرقُ بين المواطن بتعريفه السابق، أي صاحب الامتيازات، وغير المواطن. تتخذ المساواة الأولى شكلاً سلبياً. الكل متساوون أمام الدولة كونهم رعايا لها. ويتخذ الدفاع عن المواطنة في هذه الحالة لا شكل دفاع عن حقوق المواطن الفرد المجرد، «المدنية» أمام سلطة الدولة، وإنما شكل الدفاع عن امتيازات النخبة المتوارثة والقديمة، أي النبلاء والاكليروس، ثم الطبقة الثالثة فيما بعد.

لا يقع هوبز في هذا النمط من الدفاع عن المواطنة، إنما يمضي قدماً من فكرة النهضة (بودان ومكيافيللي) إلى الفصل التام بين المواطن والإنسان، بفصله بين الحالة الطبيعية التي يجعل الحق الطبيعي سائداً فيها، وهو حق الإنسان بتحقيق رغباته مستخدماً كافة الوسائل، وبين الحالة المدنية التي يتحول فيها الإنسان إلى مواطن، أي رعية. وبذلك يفتح المجال، في تاريخ الفكر السياسي المدني، للتقدم نحو المواطنة لا على أساس العودة إلى الامتيازات الموروثة، أو القائمة على الانتماء، وإنما على أساس التقدم تدريجياً نحو المواطنة العامة الحديثة، القائمة على الحقوق والواجبات، في العلاقة مع الآخرين، ومع الدولة في الحالة الليبرالية، أو على أساس القفزة الثورية إلى أوتوبيا تعيد إنتاج الوحدة بين الإنسان والمواطن، ولكن على أساس اجتماعي (لا طبيعي) في الحالة الديمقراطية الثورية أو الشيوعية.

---

(٣) في العام ١٥٧٦ نشر بودان كتابه **ستة كتب حول الجمهورية**. انظر أيضاً: W. T. Jones, *Masters of Political Thought*, 3 vols. (London: [n.pb.], 1969), vol. 2: *Machiavelli to Bentham*, pp. 53-84.

فكرة العقد أو التعاقد هي الجانب الحداثي لنظرية العقد الاجتماعي، ولكن هذه الفكرة بالذات تتحول عند مفكر معاصر مثل تايلور (Charles Taylor) إلى فكرة أوروبية. فهو يدّعي أن علاقة القن والإقطاعي كانت تقوم - حتى في القرون الوسطى الأوروبية - على أساس الحقوق والواجبات؛ أي، بعبارة أخرى، على التعاقد[٤]. والحق، أن نوعاً من الحقوق والواجبات يتوفر حتى في العائلة والقبيلة والبنى الجمعية الأخرى، ولكنها حقوق وواجبات معطاة وطبيعية. وهي ليست مرتبطة بالتعاقد وإنما بقرابة الدم والحسب والنسب وغير ذلك. لكي يتعاقد الإنسان يجب على المجتمع أن يعتبره صاحب إرادة حرة. «الحقوق والواجبات» الطبيعية القائمة - بوصفها نظاماً عضوياً مقدساً - ليست من صفات الإقطاع الأوروبي بالذات، وإنما من صفات كافة المجتمعات العضوية. ومحاولة تايلور هنا تساوي محاولته التوصل إلى فكرة المجتمع المدني في القرون الوسطى الأوروبية من التعايش بين منظومتين حقوقيتين: حق الكنيسة وحق الدولة، أو من وجود النبلاء ككيان مستقل في القرون الوسطى الأوروبية، مقابل غيابها في الشرق، روسيا مثلاً، حيث قضى إيفان الرهيب على هذا التوازن[٥]. هذه المحاولة النظرية تنفذ في الواقع مهمتين متوازيتين:

١ - مركزة الديمقراطية والمجتمع المدني، في أوروبا أو جعلهما من صفات الحالة الأوروبية.

٢ - نفي صفة الحداثة عن المجتمع المدني وبالتالي قطع الطريق أمام إمكانية فهمه تاريخياً، أي كمفهوم محدد تاريخياً.

تلتقي نظرية العقد الاجتماعي مع ذاتها، أو تتخذ شكلها النظري المتلائم مع جوهر فكرة التعاقد عندما تصبح السلطة ذاتها طرفاً في العقد الاجتماعي، ويصبح عليها أيضاً حقوق وواجبات، وذلك في معالجتي جون لوك حول الحكومة في العام ١٦٨٩، حيث لم يعد الحاكم إلهاً (Leviathan)، كما لم يعد المواطن مجرد رعية. عاد الإله حاكماً أرضياً وعادت الرعية

---

(٤) Charles Taylor, «Modes of Civil Society,» *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (Fall 1990), p. 103.

(٥) Ibid., p. 103.

مواطنين، ولكن على أساس التعاقد الاجتماعي وليس على أساس العضوية في الطبقات السياسية بامتيازاتها. يخضع الحكام وبقية البشر للقوانين نفسها لأنهم أيضاً معرضون للأهواء ولتطوير مصالح شخصية منفصلة عن مصلحة الحكم، تحيد بهم عن واجباتهم التي تعاقدوا على القيام بها[٦]. لذلك لا بد من أن يخضع الحاكم والمحكوم والغني والفقير لطائلة القانون.

ولكن ما هو القانون؟ إنه التجلي المدني أو التعبير المدني عن القانون الطبيعي أو قانون العقل الذي تسنه وتفسره وتطبقه سلطات المجتمع المدني. وقد كان هذا القانون، بحسب جون لوك، سائداً في الحالة الطبيعية وليس في الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية فحسب. المجتمع المتخيل من دون دولة ليس حالة غرائزية ولا حالة حرب، وإنما حالة مستنبطة من صفات الإنسان، وهي لا تشمل الغرائز والشهوات فحسب، وإنما العقل والإرادة والأخلاق أيضاً، الأخلاق التي لا توجد من دون دولة في نظرية هوبز العقدية، والأخلاق كفكرة عند هوبز كانت فكرة مدنية.

التجرد من الدولة عند لوك لا يتركنا مع حالة يتحرك فيها الأفراد حركة الذرات، كما اعتقد هوبز، وإنما يبقي العقل والأخلاق ويبقي المجتمع والحالة المجتمعية، أي بالإمكان تخيل وتصور المجتمع من دون دولة. لا يسمي لوك هذا المجتمع المتخيل من دون دولة المجتمع المدني وإنما الحالة الطبيعية. ويطلق اسم المجتمع المدني على الحالة السياسية، أي على الدولة أو المجتمع المنظم سياسياً. ولكن الانفصال بين المجتمع والدولة قد وقع، وبغض النظر عن التسمية، وهي فعلاً ليست ذات بال هنا، أصبح بالإمكان تخيل المجتمع من دون دولة، أصبح بالإمكان تخيل مجتمع منظم ذاتياً من دون دولة وبقوانين العقل الطبيعية. لقد كان بالإمكان في الماضي تخيل الجماعة العضوية، أو القرية، أو العشيرة، أو العائلة (Community) من دون دولة أو خارج نطاق الدولة، ولكن الحديث هنا عن إمكانية تخيل مجتمع من الأفراد من دون دولة.

---

(٦) John Locke, «An Essay Concerning the Free, Original, Extent and End of Civil Government,» in: Peter Laslett, ed., *Two Treatises of Government* (New York; Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1963), pp. 316 and 399.

هذه الحالة الاجتماعية الطبيعية هي حالة يسودها القانون الطبيعي، أي حالة سلم وحرية يتابع فيها الإنسان مصالحه بحرية طالما لا تنتقص من حرية الآخرين. ولكن، تنقص هذه الحالة الضمانات اللازمة لسن وتفسير وتطبيق القانون عينياً. والمجتمع المدني هو الرد على هذه الحاجات، أي إيجاد سلطة تسن القوانين وتفسرها وتنفذها على نحوٍ محايد ومعترف به اجتماعياً وبانسجام مع قانون الطبيعة. وبذلك تنظم السلطة الاستثناء ـ أي نواقص الحالة الطبيعية ـ وليس القاعدة، والقاعدة هي أن المجتمع ينظم نفسه تلقائياً. السلطة ليست نفياً مطلقاً للحالة الطبيعية (المجتمع)، فالحالة الطبيعية هي حالة سلم لا حالة حرب. ولدت السلطة إذاً محدودة نتيجة لاستنباطها من حالة طبيعية تتدبر ذاتها من دون دولة. الدولة غير «توتاليتارية»، وهي تتدخل لمنع الاستثناء (حالة الحرب، مخالفة القانون الطبيعي، الجريمة. . . الخ) وليس لتنظيم القاعدة (السلم الاجتماعي). وقدرتها على تحويل القانون الطبيعي الذي قد تتنازعه المشارب والأهواء المختلفة إلى قانون مدني تسنه السلطة التشريعية وتفسره وتطبقه سلطة قضائية محايدة هي ما نسميه بـ «حكم القانون». ولكن هذا القانون لا يلزم أحداً أو لا يخضع له أحد، ولذلك فهناك حاجة إلى صلاحية إكراه حتى يقوم حكم القانون.

يضاف إلى ذلك، بالطبع، أن لوك يمنع الدولة أو السلطة السياسية من انتهاك حرمة المنزل حيث الرجل، الأب هو صاحب السيادة وله سلطة مطلقة على زوجته وأولاده وخدمه. يختلف هذا الحاجز الذي يضعه لوك بين الدولة والعائلة عن الحاجز الأول بين الدولة والمجتمع القادر على تنظيم ذاته. هنا يكرر لوك حاجز أرسطو نفسه. فحدود الدولة هنا من التدخل في سن القوانين التي تنطبق على العلاقات داخل المنزل، هي حدود قبل حداثية خلافاً للحدود الحداثية بين الدولة والمجتمع، لأنها تعني أنه لا يوجد للمرأة وأفراد العائلة الآخرين أية حقوق كمواطنين حتى في ظل سلطة حكم القانون[٧]. في

---

(٧) المرأة هي الآخر المستثنى من الحداثة الأولى، ولكنها الآخر الداخلي فقط. أما الآخر الخارجي فهم أبناء «الأعراق الدنيا» الذين لا تشكل علاقتهم بالأرض عملاً وبالتالي لا تنتج ملكية، التعامل معهم مثل التعامل مع النساء ينطلق من اعتبارهم في مرتبة أدنى من الإنسان وهو الرجل الأوروبي الأبيض المالك.

المراحل القادمة سيكتسح المجتمع المدني المنزل أيضاً. وبعد إزالة الإله الفاني من رأس الدولة يجب أن يزال من رأس العائلة ليسري حكم القانون هنالك أيضاً. وطالما كان تعريف المواطن على أنه الفرد الذي يملك، أي الذي يستطيع إعادة إنتاج ذاته اقتصادياً، فإن هذه المهمة غير ممكنة، لأن المنزل يبقى ضمن مملكة رأس العائلة المالك، كما يبقى غير المالكين بمن فيهم النساء والأطفال غير مواطنين. هذا إذا وافقنا بالطبع على استثناء الآخر المختلف دينياً أو عرقياً. . . الخ.

يمكّن عقد لوك الاجتماعي من عزل السلطة إذا «تمردت» ضد العقد الذي وقعته بتجاوزها إملاءات القانون الطبيعي بالاعتداء على أملاك المواطنين، حرياتهم، وحياتهم من دون وجه حق. وهو يفضل العزل المنظم عن طريق الانتخابات الدورية، بدلاً من العصيان العنيف والحرب الأهلية، وهي ـ أي الحرب الأهلية ـ لا تتم عادة لأسباب تافهة، فليس الناس محترفي حروب أهلية أو عصيانات، وإنما يميلون بطبيعتهم إلى التحمل. يدعو لوك إذاً، وبوضوح تام، إلى انتخاب السلطة التشريعية وذلك بتجديد الثقة بها أو بعزلها. ولكن إنجاز لوك الأساس يكمن في تصوره لمجتمع منظم بالتبادل بين البشر، مجتمع يعيد إنتاج ذاته تلقائياً من دون دولة. بهذا التمييز جعل لوك المجتمع مصدر شرعية الدولة وهو قادر على مراقبتها وعزلها.

يميز نموذج لوك للمجتمع المدني بين المجتمع والدولة، ولكن هذا التمييز في نهاية المطاف هو تمييز بين المجتمع والسياسة. مجتمع لوك المتخيل خارج الدولة هو مجتمع اقتصادي غير سياسي (لادولة). ويفتح هذا النموذج من التفكير المجال لاحقاً لـ:

١ ـ تخيل المجتمع المدني كاقتصاد مسير ذاتياً، وهذا التخيل موجود بين العناصر المكونة للمجتمع المدني عند هيغل، كما سنرى لاحقاً، أما عند ماركس، فقد أصبح المجتمع المدني هو السوق: علاقات التبادل المستقلة عن القسر السياسي.

حول آراء لوك وغيره من مفكري التنوير في هذا المجال انظر: Richard H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard A. Watson and James E. Force (San Diego, CA: Austin Hill Press, ©1980), pp. 84-86.

٢ ـ تطور أوتوبيات معادية للسياسة تصور مجتمعاً مدنياً من دون دولة، كبديل من الدولة وخارج عنها، كما في حالة توماس بين (Thomas Paine) (١٧٣٧ ـ ١٨٠٩) مثلاً. عند توماس بين يتحول التيار الذي يمثله جون لوك في نظرية العقد الاجتماعي إلى عداء كامل لسلطة الدولة، ودعوة عالمية لتحديدها، ولكي يتم ذلك هناك حاجة إلى تحديد البطريركية في العائلة. فالدولة بحسب رأيه بحاجة، من أجل بقائها، إلى النظام الهرمي البطريركي الذي يبدأ بالعائلة[٨]. ويتم تحديد السلطة عن طريق ائتلاف الأفراد في جمعيات ومؤسسات طوعية تقوم على التعاون المتبادل بين الأفراد، ثم على التعاون بين الجمعيات ذاتها، إلى أن تقوم جمعية واحدة عامة من الأفراد الأحرار هي بديل عن الدولة[٩].

ويجوز لنا أن ننوه هنا بأمر مشترك يجمع بين الماركسية والليبرالية المتطرفة، يتمثل في أنهما يريان في المجتمع كياناً لاسياسياً، ولا يفردان المجال لحيز عام سياسي اجتماعي في الدولة ومنفصل عنها في الوقت ذاته. ولذلك أيضاً يسهل على العديد من الماركسيين الذين حلموا يوماً باستبدال الدولة برابطة المواطنين الأحرار، الانتقال مباشرة إلى الليبرالية المتطرفة التي لا ترى المجتمع المدني إلا كسوق بخاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي.

الحاجة إلى موازنة هذه النزعات التي تميل لتهميش السياسي أو ابتلاع الدولة من قبل المجتمع، تبينت لمفكرين جاءوا من تقليد فكري آخر، غير إنكليزي، وهو التقليد الذي بدأه مونتسكيو في سياق نظري آخر ولأسباب اجتماعية وسياسية أخرى جعلته المدافع عن مصالح طبقة النبلاء. وتصوره للمجتمع المدني ليس تصوراً لمجتمع مستقل عن الدولة كما عند لوك، ولا تصوراً للدولة وحدها كما هو عند هوبز، وإنما هو تصور لتوازن بين السلطة/ الدولة، ومؤسسات اجتماعية سياسية. وهذا التوازن هو الذي يجعل حكم القانون ممكناً. تصور مونتسكيو هذا يبقي للمجتمع المدني وظيفة

---

(٨) انظر: Thomas Paine, *The Rights of Man*, edited by Henry Collins (Harmondsworth: [n.pb.], 1977), p. 105.

(٩) Ibid., p. 186.

خارج السلطة، ولكن في توازن معها وفي إطار حكم القانون[١٠]. وسنعود للحديث عن مونتسكيو في هذا الفصل.

تبدو نظريات الحق الطبيعي جميعاً، من غروتيوس (Grotius) وبوفيندورف (Pufendorf) مروراً بلوك وروسو، وكأنها عودة إلى المجتمع المستقل عن الدولة، أي مجتمع القرون الوسطى. ولكنها في الواقع تؤسس للمجتمع في الدولة. وإن كان ذلك في المقام الأول تبريراً دنيوياً للسلطة المطلقة، فإنه يتحول في النهاية إلى تأسيس رقابة المجتمع على الدولة، إما بالانتخاب، كما في حالة لوك، وإما في خلق الرقابة والموازنة (Checks and Balances) كما في حالة مونتسكيو. وكل ذلك في الدولة وليس خارجها، أي من خلال علاقة جدلية معها. هكذا يبدأ المفهوم المجرد بتحويل الحد السلبي الذي يحدد المفهوم من الخارج بوضع حدوده مع الآخر، إلى حد داخلي، إلى فرق داخلي في المصطلح ذاته، الفرق بين المجتمع والدولة لم يعد بين مجتمع خارج الدولة ودولة خارجة عن المجتمع، بل هو فرق داخل الدولة كما يرى مونتسكيو وداخل المجتمع المدني كما يعتقد لوك.

تكتب نظرية العقد الاجتماعي قصة الدولة النظرية أو تحكي حكايتها نظرياً، وخلافاً لحكاية أرسطو فإنها لا تبدأ بالجماعة كمعطى طبيعي: العائلة، وامتداداتها في القرية ثم في الدولة. . . الخ. يبدأ أصحاب العقد الاجتماعي بالفرد وصفاته، أي بتخيل الجماعة (Community, Gemeinschaft)، كمجتمع (Society)، أي كعلاقة منعكسة متوسطة بين أفراد ذوي إرادة حرة. هكذا يبدأ أيضاً تخيل الإنسان (الرجل الأبيض المالك) كفرد. المجتمع هو عبارة عن تعاقد أو على الأقل علاقة متبادلة بين أفراد من منطلقات نفعية أو أخلاقية أو عقلانية. فهو ليس إذاً تعبيراً عن منظومة كونية عقلانية روحية متجلية في قوانين الطبيعة فحسب، وإنما هو أيضاً تعبير عن مصلحة فردية، أو مصالح فردية معقلنة أو عقلانية، ولذلك فهي متفقة مع مصالح الآخرين وملتقية مع سنة الكون: قانون الطبيعة، القانون الإلهي.

---

(١٠) يميز تشارلز تايلور مثلاً بين نموذجي لوك ومونتسكيو في فهم المجتمع المدني، ويجعل هذا التمييز مصدراً للتمايزات اللاحقة في النظرية السياسية حول موضوعة المجتمع المدني. Taylor, «Modes of Civil Society,» pp. 107-115.

تحرّك الإنسانَ عند هوبز قوى الميكانيك، قوى التجاذب والتنافر. والمشاعر هي نوع من هذه القوى. هكذا هو الأمر بالنسبة إلى حب الحياة والخوف من الموت اللذين يحركان الإنسان في خط مستقيم جذباً أو تنافراً، وهو يتحرك كأي جسم مدفوع إلى أن يوقفه عائق. وهذا هو أيضاً المعنى الوحيد للحرية الذي يدركه هوبز، حرية الحركة. الموجودات الوحيدة هي موجودات جزئية في حالة حركة. كذلك الحال بالنسبة إلى المجتمع. والمادة اللاصقة التي تجعل المجتمع يتماسك تأتي من خارج الأفراد الأحرار الذين يتحركون نظرياً في كافة الاتجاهات. ولكن لاحقاً في التنوير الاسكتلندي تتخذ قوتا الجذب والطرد شكل نوعين من الأخلاق: أخلاق الأثرة والأنانية وحب الذات من جهة أولى، وشكل الإيثار والعطف والعناية وغير ذلك من المشاعر التي يشعر بها الإنسان تجاه الآخرين من جهة ثانية، والأهم من ذلك، تلك المشاعر التي يريدهم أن يشعروا بها تجاهه. في هذه الحالة، وبخاصة عند آدم سميث (Adam Smith) (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠)، لم يعد البحث عن الكلي الجامع خارجياً بالنسبة إلى الأفراد، وإنما أصبح موجوداً في الفرد ذاته. المشاعر الأخلاقية، احترام الآخرين، ورغبة الإنسان في أن يكون محبوباً هي بدل الكلي في الجزئي، أو هي التي تلعب دور المادة اللاصقة. وهي التي توحد العقل مع الأخلاق في آن.

في كتاب **تاريخ الأخلاق المقتضب** يستعرض ماكنتير (Alasdair MacIntyre)[(١١)] المناقشة بين ماندفيل (Mandeville) من جهة أولى، وبين شافتسبري (Shaftesbury) وأنتوني آشلي (Anthony Ashley) من جهة ثانية. الأول يؤكد أن دافع العقل الإنساني هو جزئي، خاص، أناني، نفعي، مصلحي. . . الخ، وأنه لمن محاسن الصدف أن تؤدي الأفعال الناجمة عن الدوافع الفردية إلى حيز اجتماعي ينشأ عفوياً بمجرد أن يتابع كل فرد مصلحته هو، بينما يرى الآخران أن الانسجام مع المحيط ومع الآخرين هو الشيمة الأولى المولودة للإنسان، وأن ميل الإنسان الطبيعي هو للنبل. ويدعي ديفيد هيوم (David Hume) التنويري الريبي المعروف، أنه لا يوجد

---

(١١) Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), pp. 162-163.

على العموم ما يؤكد عاطفة إنسانية اسمها حب الجنس البشري مستقلة عن علاقة الإنسان بذاته وعلاقته بالآخرين، وأن الإنسان لا يطيع القوانين السائدة في المجتمع بسبب وجود شعور عميق وأصلي بالتضامن بين البشر، وإنما لأنه يرى في ذلك منفعة بعيدة المدى. فالإنسان يطيع القانون لأنه يعتقد أنه إذا تجاوز الجميع القانون، فسوف يكون لذلك تبعات ضارة به في المستقبل. العلاقة إذاً بين الموجود: ميولنا، ورغباتنا الأنانية، والمرغوب: وجود مجتمع مدني، هي علاقة نفعية وليس علاقة أخلاقية ناجمة عن ميل في طبيعتنا.

ولكن التنوير الاسكتلندي بعامّة، يرى في مشاعر العناية والعطف والميل لكسب احترام الآخرين وظيفة عقلانية. يصل هذا التوجه التنويري الأخلاقي أعلى درجاته، حسب رأيي، عند آدم فيرغسون (Adam Ferguson) (١٧٢٣ - ١٨٠٦) في كتابه **مقالة في المجتمع المدني**[١٢]. ويظهر المجتمع المدني عند فيرغسون كعملية تطور من الطفولة إلى النضوج، أو من الخشونة (Rudeness) (وهي ليست كلمة سلبية عند فيرغسون) إلى المدنية (Civilization).

وقفزة فيرغسون من نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي تكمن في انتقاده لاختيار الفرد، أو حتى لصفة أو اثنتين من صفاته، لتؤسس عليه منظومة فلسفية كاملة منطلقة من تخيله في حالة طبيعية نظرية، متجهة المراحل التاريخية الحقيقية التي يستطيع الباحث دراستها فعلاً. ويقصد تلك التي مرت بها المجتمعات في مراحلها البدائية. لا يبدأ البحث بالإنسان الفرد إذاً (وهذا يذكر بمقولة ماركس وإنغلز فيما بعد في كتاب **الإيديولوجية الألمانية**، عن أن الفرد يتفرد في المجتمع) وإنما يبدأ بالمجتمع كمعطى. فالإنسان، منذ البداية التاريخية وليس النظرية، موجود في جماعة. وإذ وجد هنالك تاريخ للأفراد فإنما هو تاريخ تميزهم داخل الجماعة.

لقد تناول أرسطو المجتمع السياسي ذاته كمعطى طبيعي. وعندما نفي

---

(١٢) مع إعادة إحياء مفهوم المجتمع المدني ومفهوم التنوير في الفكر الغربي في نهاية الثمانينيات، أعيدت طباعة هذا الكتاب من جديد في طبعتين على الأقل. ولكن البحث هذا استخدم النسخة القديمة المتداولة في المكتبات العامة. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*. 2nd ed. (London: [n. pb.], 1763).

المجتمع السياسي أو تم التجرد منه (Abstraction) بقي هنالك الإنسان الفرد للانطلاق منه من أجل إعادة إنتاج المجتمع نظرياً وفهمه من خلال هذه العملية. ونفي هذا النفي، أي نفي نظرية العقد الاجتماعي، لا يعيد البداية إلى مجتمع أرسطو السياسي أو الدولة الطبيعية، وإنما ينطلق من الحالة الاجتماعية كحالة طبيعية للإنسان. هذا لا يعني أن السلطة حالة طبيعية ولا أن العبودية حالة طبيعية (العبد، المرأة، الأبناء)، وإنما تعني هذه البداية النظرية الجديدة التي تنفي بداية العقد الاجتماعي، أن الاجتماع صفة طبيعية للإنسان مثلما أن المهارات (Skills) أيضاً من طبيعته.

من ناحية أخرى، يعني هذا أن كل الحالات الإنسانية وكافة الحضارات الإنسانية طبيعية بالدرجة نفسها، سواء أكان ذلك في الجزر البريطانية أم في رأس الرجاء الصالح أم على طول الطريق التي اكتشفها ماجيلان حول العالم. وبهذا المعنى يكون مصطلح طبيعي/غير طبيعي الأقل دقة ودلالة[١٣] من بين جميع المصطلحات التي نستخدمها من أجل فهم أعمق للشؤون الإنسانية، إذ إن ما يقابل المجتمع المدني هو ليس المجتمع الطبيعي، لأن المجتمع المدني هو أيضاً طبيعي بمعنى ما، وإنما ما يقابل المجتمع المدني هو المجتمع غير المتطور الموجود في حالة الخشونة البدائية.

وكما أن الحالة الطبيعية مصطلح غير موفق، لأن الحالة المدنية هي أيضاً طبيعية للبشر، كذلك فإن اشتقاق العقد الاجتماعي من المنفعة والأنانية والمصلحة الذاتية يشوبه الالتباس والغموض. فمن الممكن اعتبار الشرف والكرم والتضحية أيضاً أنانية بمعنى من المعاني، لأنها طالما كانت تشكل جزءاً من شخصية الإنسان وقيمه، فإن الدفاع عنها يشكل مصلحة ذاتية، فدفاع الإنسان عنها هو دفاعه عن ذاته. هنالك أنانية نبيلة وأنانية غير نبيلة. والنبل ليس عكس الأنانية وإنما عكس الأثرة، لأن النبل يفرد في أنانيته ورغباته متسعاً لرفاهية وسعادة الآخرين أيضاً. ليست المصلحة «الذاتية» إذاً هي ما يميز الصالح من غير الصالح، وليس حب التملك وحده هو القادر

---

(١٣) Ibid., pp. 9-15.

على تطوير مصلحة إنسانية بل يستطيع النبل أيضاً إنجاز ذلك.

وإذا حرمت النظرية الناس من النبل غير المقتصر على المصلحة الذاتية الضيقة، فإنها لا تستطيع تجاهل مشاعر أخرى مثل الغضب، والانتقام، والاستنكار، والاستهجان وغير ذلك. وعندما يسعى الإنسان إلى تحقيق موضوع هذه المشاعر فإنه لا يسعى لتحقيق منفعة ذاتية بالضرورة، وقد يضحي الإنسان بحياته مدفوعاً بهذه المشاعر. المصلحة والأنانية هنا يحملان مفهوماً أوسع بكثير من مجرد المنفعة الذاتية. هنا يلتقي فيرغسون القادم من خلفية التنوير الاسكتلندي، مع تقليد آخر هو تقليد مونتسكيو الذي لا يناقض بالضرورة مفهوم المجتمع المدني كمجتمع سياسي متطور مبني على التعاقد وإنما قد يكمله. وهو يلتقي معه في اعتبار الأنظمة المختلفة، أو تنوع المجتمعات المدنية مؤسسة على أنماط من القيم.

يتفق فيرغسون مع مونتسكيو مثلاً على أن الجمهورية الديمقراطية هي أكثر الأنظمة حاجة إلى الفضائل (Virtue)، كبديل من فرض التصرف اللائق، بواسطة هرمية اجتماعية متوارثة تتضح فيها حقوق وواجبات الإنسان، أو عن طريق الاستبداد(١٤). وبهذا يشق فيرغسون طريقه بعيداً عن هيوم وغيره من متابعي طريق لوك. الأفراد لا يتصرفون في النظام الديمقراطي بدافع المصلحة الذاتية الضيقة فحسب، وإنما أيضاً من أجل الصالح العام أو آخذينه بعين الاعتبار(١٥).

كما أن مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة، كذلك فإن مبدأ الأرستقراطية هو الاعتدال أو التوسط، في حين أن مبدأ الملكية هو الرفعة أو الشرف. ولكن جميع هذه المبادئ تؤسس حالات نظرية أو نماذج. وفي الواقع تتوفر جميع العناصر في كافة الأنظمة، والسؤال هو على أي أساس تعامل السلطة شعبها وتعامل من قبله؟ ما هو العنصر الرئيسي الذي يحكم العلاقة بين الحاكمين

---

(١٤) Ibid., p. 100.

(١٥) فيرغسون عملياً يقول لنا، من دون أن يدري، إن الديمقراطية بحاجة إلى ثقافة ديمقراطية بلغة عصرنا، في حين لا يحتاج الاستبداد لسيادة ثقافة استبدادية، ولا تحتاج الأرستقراطية لسيادة ثقافة أرستقراطية، وإلا ناقضت ذاتها، لأن الأرستقراطية ثقافة الأرستقراطيين فحسب، وليست ثقافة المحكومين. أما الاستبداد فلا ثقافة له غير الخوف، عدو الثقافة.

والمحكومين. الديمقراطية، على أية حال، ليست مجرد شكل نظام الحكم وإنما هي مبدأ. ومن دون توفر هذا المبدأ وتخلله للعلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة، يصبح من السهل أن تتدهور السلطة إلى مهاوي الاستبداد (Despotism). ولو كان هدف الديمقراطية هو مجرد توفير المساواة بين الناس في تحقيق الرغبة والشهوة والجشع، فسرعان ما سوف ينتظم الناس في أحزاب، هدفها ليس الديمقراطية ذاتها وإنما السلطة والسطوة. عندها لا يكون هنالك مانع من دعم المستبد أيضاً، ما دام هذا المستبد يتيح للجمهور المشاركة في «الغنائم والأرباح»، أي يوفر للناس مستوى معيشياً بلغة عصرنا. يقول فيرغسون إن المساواة في السلطة قد تتحول بسرعة إلى مساواة في العبودية للسلطة. وهذا يعني في عصرنا عملياً تحول الجمهور الثوري إلى قطيع يقاد بالتحريض والتعبئة، وتحول المواطن المستهلك المتوسط في الديمقراطيات المتطورة، إلى مواطن مسيطر عليه عن طريق توتاليتارية وسائل الإعلام أو مستوى الحياة الاستهلاكي الرفيع. يعطي فيرغسون هنا مؤشراً مهماً إلى ما قد يحصل للديمقراطية، إذا لم يتوفر فيها الالتزام بالمبدأ الديمقراطي، بخاصة إذا أصبح الإنسان ذا بعد واحد هو البعد الاستهلاكي، وأصبح من السهل قيادته والتحكم به. وإنما لمن المثير التفكير في السهولة التي تجري بها تعبئة المجتمع الأمريكي في حالة الحاجة لتجنيده لدعم السياسة القومية للتدخل في بلد أجنبي، وفي سهولة رسم صورة العدو الداخلي والخارجي وتسويقها، وكذلك السهولة التي يتم فيها تغيير في الرأي العام.

ولكن فيرغسون لم يرَ الخطر الآخر الكامن في مركزية «المبدأ الديمقراطي» وثانوية موضوع الشكل، ألا وهو «التزام» عشرات الدول في القرن العشرين بالمبدأ الديمقراطي نظرياً مع دوس شكل الحكم الديمقراطي بالأقدام. وكما يبدو فقد أثبت القرن العشرون أن جوهر الديمقراطية ليس مبدأ كامناً وراءها، وإنما جوهر الديمقراطية هو شكلها ذاته، ويبدو أنه لكي يكتب لهذا الشكل النجاح في تأطير العمل السياسي، يجب أن يتوفر إجماع (General Consent) على شكل وقواعد تنظيم العمل السياسي؛ ولعلّ هذا الاتفاق الاجتماعي على الشكل، هو ما يجب أن يحل محل «المبدأ الديمقراطي». وإن الأمر الوحيد الذي يقدم ضماناً ضد تدهور السلطة إلى

الاستبداد هو الالتزام بالشكل الديمقراطي وحتى بـ «أتفه» شكليات الديمقراطية، وليس الالتزام بمبدأ عام أو فضيلة تميزها.

من هذه الناحية، نرى أن ديفيد هيوم كان أقرب في أخلاقياته الريبية من المنطق الذي يعزز الحاجة إلى الضمانات الديمقراطية الليبرالية في أيامنا(١٦). فقد اعتقد هيوم أنه عند وضع الدساتير والأحكام يجب أن يفترض المشرع أن الدافع والمحرك الوحيد للتصرف الإنساني هو المصلحة الذاتية، وعلى المشرع أن يحكم بموجب ذلك، أو أن يستغل هذه النزعة الإنسانية لتحويلها إلى خير عام(١٧) عن طريق قانون عقوبات حكيم وغير ذلك. وهذا هو منطلق المؤسسة الديمقراطية اللامشخصنة، أي غير المرتبطة بوجود شخص معين أو برغباته وميوله... الخ، والتي يحتاج إليها المجتمع الديمقراطي لمراقبة وموازنة المصالح الذاتية، ولاستيعاب تجاوزاتها لمصالح الآخرين وللمصلحة العامة، أو استغلالها لمؤسسات السلطة لخدمتها.

من غير الممكن، بنظر هيوم، الاعتماد على فضيلة خلقية من جهة أولى، ولا على سيادة العقل من جهة ثانية. فالعقل في التصرف الإنساني هو عبد الرغبات. والمعرفة، معرفة الصحيح والخطأ لا تقود إلى العمل. الدافع للعمل الذي يقصده هيوم هو «الرغبة أو الأمنية بتحقيق شيء ما». وهما تعنيان، في نظر هيوم، «شعوراً بالجذب إلى ما يمنح السعادة والنفور مما يجلب الألم»(١٨).

ليست قوانين الطبيعة عند هيوم، قوانين العقل ولا الفضيلة وإنما هي

---

(١٦) لم يؤلف هيوم عملاً يلخص كافة آرائه في النظرية السياسية، ومن الممكن تعقب هذه الآراء من خلال أعماله ومقالاته في السياسة والأخلاق. David Hume: *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols. (Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1983-1985]), first published 1745-1762, and *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, reprinted from the Posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1975).

(١٧) David Hume, «of the Independency of Parliament,» in: David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, edited and with a foreword, notes and glossary by Eugene F. Miller (Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1987]), pp. 42-47.

(١٨) A. H. Basson, *David Hume*, Pelican Philosophy Series (Harmondsworth: Penguin Books, [1958]), p. 91.

«ثبات علاقات الملكية أو الحيازة وإمكانية نقلها بالاتفاق وضرورة تنفيذ الوعود» أو العقود[١٩]. أساس المجتمع المدني هو ضمان وحماية الملكية وحرية التعاقد. إضافة إلى ذلك، فإن ما يشكل المجتمع المدني بطبيعة الحال هو الأرستقراطية كما في نظر مونتسكيو أيضاً، فهي التي تضع أسس المجتمع المدني. ومن أجل أن تتوفر الرقابة والموازنة يجب أن ينشأ مجلس يحافظ على حكم القانون، وسلطة تنفيذية لها الحق الوحيد في التنفيذ منعاً للتنافس بين الأرستقراطيين. المجتمع المدني المتميز، كما هي الحال عند لوك، ليس بالضرورة ديمقراطياً، ولكن يجب أن تتوفر فيه حماية مؤسسية للملكية وحكم القانون ونوع من الرقابة على السلطة وموازنتها. هذا هو الموقف الذي جعل روسو يسخر من الحرية الإنكليزية باعتبارها حرية لوردات ومثقفين تجعل من بقية الشعب رعايا تتوجب عليهم الطاعة. وسوف تتخذ جمهورانية روسو وشعبويته خط تطور مخالفاً تماماً في تاريخ فكرة المجتمع المدني، كما سنرى لاحقاً.

يعارض هيوم موروث أرسطو وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) حول نظام كوني كلي يشمل في ما يشمل، المؤسسات الاجتماعية والعدالة وغير ذلك. هذه المؤسسات بالنسبة إليه هي من صنع البشر، وبالتالي هي اصطناعية (Artificial). وهي لا تحمل أي معنى لا تاريخي، وإنما هي مجرد ممارسة إنسانية، أي من صنع البشر. ولكن، من ناحية أخرى، رفض هيوم التفسير التعاقدي لوجود المؤسسة الاجتماعية، لأنها برأيه، قائمة قبلياً بالنسبة إلى الفعل الإرادي للإنسان الفرد الذي يولد على أساس وجودها ويعيش وينمو في ظلها. ولتفسير قيام المؤسسة الاجتماعية، امتداداً من وجود العائلة ككيان عضوي، يستخدم هيوم مصطلحات مثل: الحظ، البصيرة أو رؤية العواقب والتقليد، ونشوء الشعور بالملكية: «لي» و«لك»، والتعود على احترام هذا

(١٩) هذا تفسير هايك المنظم الليبرالي لهيوم. أنظر: Friedrich August von Hayek, *Law, Legislation and Liberty; A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (Chicago,IL: University of Chicago Press, [1973-]), vol. 1: *Rules and Order*, p. 40, and D. Stewart, «Government, Unintended Developments, Expediency and Innovation,» in: Louis Schneider, ed., *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, Heritage of Sociology (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), pp. 11-113.

الشعور في العلاقات خارج العائلة، وتطوير الثقة (Trust) (المقصود هو حالة الأمان الناجمة عن الالتزام بالعهود) بما يخص العلاقة مع ملكية الذات والآخر وديمومتها في المستقبل. وعندما يعمم احترام ملكية الآخرين وحفظ الوعود، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك، أنها عادات اجتماعية نافعة لأنها تمكن من ممارسة حياة اجتماعية منظمة. هذا النفع الاجتماعي هو نتاج الأعمال الفردية وليس نتاج خطة كونية. وأهم ما في نتائجها أن الفرد يعتاد على تقبل السلوك الذي يحترمها وعدم تقبل السلوك الذي لا يحترمها. وبذلك يستدخل الفرد النفع العام ويحوله إلى أحد خصائصه، أي أن فضيلة احترام الصالح العام ليست مولودة بل مخلوقة ومتبناة اجتماعياً.

يرفض هيوم نظريتي الحكم بالحق الإلهي والعقد الاجتماعي على السواء. فالتعاقد الاجتماعي قضية نظرية غير قائمة، والمواطنون لا يخيرون خلال حياتهم بالدخول في مثل هذا التعاقد الذي ينتج حكومة. والتعاقد الذي لا يعرف الناس بوجوده هو تعاقد غير قائم. يولد الإنسان في مجتمع خاضع لنوع من الحكومة، ويجد نفسه في وضع يضطر فيه لطاعة قوانينها، ما عدا قلة من الناس تفضل الموت على طاعة القوانين. وهي قلة خشي منها هيوم كثيراً لأنها بتعصبها وحماستها، قد تؤدي إلى الفوضى والخراب[٢٠]. لكن ولاء الفرد للحكومات يجب أن يرتكز على أمر آخر غير هذا الولاء ذاته (لأن الولاء ليس مولوداً بالطبيعة ولا يوجد تعاقد). وهذا الأمر هو المنفعة أو المصلحة الإنسانية في وجود حكومة لأغراض الحماية الداخلية والخارجية. عندما تتعزز درجة استبطان هذه المصلحة من قبل الأفراد، وبعد أن تدل طاعة القوانين على «منفعة مستبطنة من قبل الأفراد» يصبح الولاء شيمة مثله مثل العدالة، أي احترام الملكية والوعود كما أسلفنا.

وعندما بقيت مشكلة نشوء المجتمعات السياسية تاريخياً وليس نظرياً من دون حل، استنتج هيوم هذا المنشأ من مبدأ الحماية ذاته، وذلك عندما قرر أن أصل الحكومات التاريخي هو في طاعة القادة العسكريين في زمن الحرب

---

(٢٠) أنظر: K. Haakonssen, «The Structure of Hume's Political Theory,» in: David Fate Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 192-193.

والمنفعة المتبينة من ذلك. وهكذا نرى أنه حتى التجريبي هيوم لم يستطع التخلص من استنتاج أو استخلاص التاريخ الماضي من المبدأ النظري الذي يتبناه في الحاضر لتفسير الطاعة أو الولاء للحكومة. ويبقى أساس وجود السلطة هو هذا الولاء المؤسس على اعتقادين:

١ ـ أن الحكومة تخدم الخير العام.

٢ ـ أن للحكومة حقاً في أن تحكم.

وأهم ما في خدمة الخير العام هو حماية الملكية وحفظ الوعود أو التعاقدات، وهذه لا يمكن أن تولد من عقول ونفسيات الأفراد وحدها، وإنما هنالك حاجة لمأسستها أو لوجود مؤسسات ترشد السلوك الإنساني وتجعل فيه نوعاً من العادة والرتابة والتكرار، بحيث يصبح بالإمكان حساب وتوقع سلوك الآخرين. ومن دون ذلك يفقد الإنسان حريته الاجتماعية، أي قدرته على اتخاذ قرار مع حساب النتائج. ولذلك يولي هيوم أهمية قصوى لوجود المؤسسات غير المشخصنة في أي مجتمع يعتبر نفسه مدنياً.

أما بالنسبة إلى حق الحكومة في الحكم فهو برأي هيوم لا يعتمد على شكل حكم واحد. فقد يكون جمهورياً كما في المدن الإيطالية، وقد يكون مختلطاً كما في الجزر البريطانية، وقد يكون ملكياً كما في ملكية فرنسا المطلقة، ولكن اعتماده هو على تطوير نظام حكم القانون وعلى خدمة الصالح العام. قد يكون النظام الملكي كما أسلفنا نظاماً مدنياً إذا أثبت قدرة على تطوير مؤسسات تحترم القانون، وعلى احترام ملكية الأفراد وتعاقداتهم، وإذا أضيف إلى ذلك نوع من التعددية ومن موازنة السلطة. وما دام النظام المدني قائماً وقادراً على تطبيق حكم القانون، فمن الممكن أيضاً إفراد حيز للمجتمع لتطوير حياة اقتصادية تجارية يقظة كما جرى في القرن الثامن عشر في فرنسا وإنكلترا.

إن أهم مميزات المدنية والتمدن بالنسبة إلى هيوم هي الحرية الإنسانية في ظل نظام حكم القانون.

وإذا قلنا في البداية إن ريبته الأخلاقية تصلح لتأسيس التمسك بالضمانات الشكلية المؤسسية لتطبيق الديمقراطية، فإن محافظته وخوفه من الحزبية،

وبخاصة تلك الحزبية القائمة على إيديولوجيات أو مبادئ عامة، واعتقاده بضرورة تحويل احترام الخير العام إلى أولوية عند الأفراد، تؤسس جمهورانية كلاسيكية قائمة على احترام ملكية المواطنين القادرين على الدفاع عن حرية وطنهم بالسلاح؛ وتلك هي الجمهورانية المحافظة التي يعاد اكتشافها في علم السياسة الغربي، وبخاصة الأمريكي حالياً، على شكل ديمقراطية أهلية (Communitarian Democracy) ولها يعود قسم كبير من الرغبة المعاصرة في إحياء أفكار المجتمع المدني القائمة على الإيمان المشترك بالخير العام، وتحويل هذا الإيمان بتعريف محدد للخير العام إلى فضيلة مدنية (Civil Virtue)[٢١].

ولكن تفسير هيوم للعملية التمدنية لا يقتصر على هذه المقابلات، فبؤرة تنظيراته لا تجتمع فقط في حماية الفرد وحريته، أي ملكيته، بالأساس عن طريق القانون وحماية عملية التبادل البضاعي في المجتمع، وإنما هنالك أيضاً بؤرة ثالثة للنظرية، وهي أن المدنية تعبر عن ذاتها أيضاً بتطوير العلوم والفنون. فالفرق الأساسي بين الحياة المدنية وغير المدنية هو الفرق بين الحياة الإنسانية اللائقة والمريحة ومجرد الحياة الإنسانية. يجب إذاً أن يتوفر حد أدنى من شروط الحياة المادية ومن المستوى العلمي والفني من أجل الحديث عن حياة مدنية.

رأى آدم سميث أن هيوم قد اكتشف أهم مراحل تطور المجتمع المدني بتخلص المجتمعات الأوروبية من ماضيها الإقطاعي، وهو أول من أظهر كيف أن «التجارة والصناعة أنجبتا بالتدريج النظام والحكومة الحسنة ومعهما الحرية والأمن للأفراد وسكان البلاد، الذين كانوا يعيشون في حالة حرب مستمرة مع جيرانهم وفي حالة تبعية مطلقة لأوليائهم»[٢٢]. لقد أدى تطور التجارة برأي سميث إلى سقوط النظام الإقطاعي/ الفروسي أو العسكري،

---

(٢١) انظر: John Greville Agard Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* ([Princeton, NJ]: Princeton University Press, [1975]), and *Virtue, Commerce and History*, Ideas in Context (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 125-141.

(٢٢) Adam Smith, «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,» in: R. H. Campbell and A. S. Skinner, eds., *The Works and Correspondence of Adam Smith in 6 volumes* (Oxford: [n. pb.], 1976-1983), vol. 2, p. 412.

وبذلك وفر الشروط لجدولة الحرية في سلم الأولويات معرفة كحفاظ على العدالة والملكية وأمن الأفراد في ظل حكم القانون.

ومع أن تطور التجارة والصناعة هو شرط الحرية الضروري، إلا أن سميث لم يره قادراً وحده على تحقيق العدالة، كما يشوب كتاباته الاحتجاج على انعدام العدالة في توزيع الثروات والأعباء الاجتماعية. وقد اعتبر التدخل للحد من الظلم وانعدام العدالة وانتشار الامتيازات بغير حق إحدى أهم وظائف المشرع لأن جميعها عثرات في طريق تحقيق الحرية[٢٣].

يبقى أدم سميث ضمن التصور التنويري للتجمع البشري المبني على عقلنة الأنانية أو دمجها في أخلاقية عامة. المجتمع المدني في هذه الحالة هو الحيز الذي يتم فيه نسج العلاقة المتبادلة، أو للدقة، علاقة التبادل بين الأفراد. ولكن هذا الحيز ليس محايداً أخلاقياً أو ناجماً عن تلقائية أو صدفة التقاء الأعمال الفردية، بل هو حيز أخلاقي مبني على الاعتراف المتبادل. فالرغبة في إثارة الاحترام واكتساب العطف والمودة ولفت النظر والانتباه هي من الصفات الإنسانية[٢٤]. هنالك إذاً إلى جانب الحيز الخاص حيز عام، والحيز العام، وليس الخاص فقط، ذو قيمة أخلاقية، ومن دونها لا تقوم له قائمة. ولكن آدم سميث يوسع حدود الحيز الخاص عندما يتحدث عن يد السوق الخفية (The Invisible Hand) في سياق معارضته المبدئية لتدخل الدولة في شؤون الاقتصاد، لأنه يعتقد أن الانطلاق من المنفعة الفردية لكل فاعل فرد ينظم المصلحة العامة في النهاية.

التفسير اللاحق لسميث يخرج هذه العبارة، المتلائمة مع نمط الإنتاج الرأسمالي في مراحله الأولى، من سياق نظريته الأخلاقية العامة. وفي هذه النظرية تعتبر دوافع الأفراد الفاعلين، بما في ذلك في المجال الاقتصادي، غير منفصلة عن اعتبار الحيز العام حيزاً أخلاقياً، وغير منفصلة عن دوافعهم

---

(٢٣) Stefan Collini, Donald Winch and John Burrow, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), p. 29.

(٢٤) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1982), p. 50.

الأخلاقية الاجتماعية[٢٥]. ولكن، ومع ذلك، هل بالإمكان تجاهل التناقض البارز للعيان؟ وما هو الدافع المحرك الأول للفعل الإنساني في السوق الرأسمالية، ذلك الدافع الذي تخضع له بقية الدوافع؟ إن اعتبار الحيز العام في السوق الرأسمالية حيزاً أخلاقياً أو ذا طابع قيمي، هو من باب خلط المرغوب فيه بالموجود عند تصوير منظري البرجوازية الفكري لنمط إنتاجها في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر.

لا ينطلق آدم سميث في نظريته حول ثروة الأمم من تراث لوك وحده، وإنما أيضاً من نقد هيوم لهذا التراث، هذا النقد الذي يؤسس نمطاً جديداً في تصور المجتمع المدني يقود فيما بعد إلى الفكر الليبرالي. ولذلك يقترح سميث العديد من المؤسسات الاجتماعية التي من شأنها تحويل أو ترجمة المصلحة الذاتية الفردية إلى حيز عام. وهو يحاول الموازنة بين الطبقات الثلاث: النبلاء والبرجوازيون والعمال. وعلى المشرع برأيه أن يستمع إلى البرجوازيين بارتياب وحذر، فهدفهم الأساسي ليس ازدهار المجتمع وإنما أرباحهم، وقد ينشأ تعارض بين أرباحهم وبين ازدهار المجتمع.

لقد مزق هيوم الوحدة التنويرية بين العقل والأخلاق. وقد بنيت نظرية المجتمع المدني التنويرية بأكملها على قدرة البشر على اعتبار الصالح العام فوق المصلحة الفردية، لا على فرض المصلحة الفردية ولا على رؤية الصالح العام كمجرد مجموع للمصالح الفردية[٢٦]. هذه هي أهمية النزعة التنويرية، وهذا هو ايضاً السر في محاولة العودة إلى هذه المبادئ في أيامنا، بعد مأزق إيديولوجيات القرن التاسع عشر ووصولها إلى طريق مسدود في نهاية القرن العشرين. وحدة العقل والفضيلة في التنوير هي أساس المجتمع المدني، وقد كانت هذه الوحدة ذاتها قائمة عند لوك، ولكن في حكمة قوانين الطبيعة، قوانين الله. يفصل المجتمع المدني في عصر التنوير بين الصالح العام

(٢٥) انظر مناقشات آدم سيلغمان لهذا الموضوع، في Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, ©1992), pp. 32-35.

(٢٦) في هذا المجال، لا يخرج روسو عن التنوير، على الرغم مما يدعيه بعضهم؛ وإنما خروجه عن إطار فكر التنوير هو في رومانسيته الطبيعية، وفي جعل الصالح العام يؤسس إرادة الشعب، الإرادة العامة.

والصالح الخاص، ثم يعود ليتوسط بينهما عن طريق العقل والأخلاق والمؤسسات المتلائمة معهما. وهنا تمت علمنة فكرة المجتمع المدني نهائياً.

المصلحة الذاتية المعقلنة عند هيوم هي تلك التي تلائم بين قوانين العدالة، وبين أكبر قدر ممكن من الربح أو من تحقيق المصلحة الخاصة. المجتمع أو الحيز العام بحد ذاته ليس أخلاقياً وإنما هو مجموع الأفراد وعلاقاتهم. والمصلحة العامة هي النابعة من متابعة كل فرد تحقيق مصلحته الذاتية. ولذلك فإن قوانين العدالة ذاتها هي قوانين خارجية عن الفرد. الفرد يجري وراء مصلحته هو ومن المفضل أن يتابعها في إطار قوانين العدالة، ومن المستحسن أن يتم استدخال هذه القوانين. في نهاية الأمر، فإن ما يحافظ على تماسك المجتمع ليس قاعدة العقل ولا وحدة العقل والفضيلة، وإنما هو التحقيق المعقلن للمصلحة الفردية. شر الفرد أو خيره، مثالبه أو فضائله ليست أساساً يشتق منه المجتمع بأسره. فإذا ما اتفقنا على أن الفرد شرير، ذئب بطبعه (هوبز) لاشتققنا من هذه الطبيعة مجتمعاً من نوع معين، ولو افترضنا الإنسان خيراً (التنوير الاسكتلندي) لاشتققنا منه مجتمعاً ونظاماً سياسياً من نوع آخر. ولكن موضوع الأخلاق هو الحيز الخاص، اما موضوع الحيز العام، فهو العدالة. وهذا التمييز هو ما يحاول المجتمع المدني أن يتجنبه حتى عصرنا هذا، ولا معنى لهذا المفهوم (إن لم يكن المقصود منه هو الدولة ذاتها، بالطبع) إلا إذا حاول التوسط بين العدالة والفضيلة. وإذا حافظنا على هذا الانفصال الهيومي بين العدالة والفضيلة، سيكون بالإمكان الاكتفاء بالليبرالية من دون الحاجة لمفهوم المجتمع المدني، ففي النظرية الليبرالية الكلاسيكية يجب أن تطبق الدولة العدالة القانونية في الحيز العام. أما الحيز الخاص، فمتروك في هذه النظرية لقرارات المواطنين الأخلاقية، ولا وجود لحيز عام يتوسطهما بحيث تطبق فيه العدالة من منطلق أخلاقي ويقوم على الأخلاق المتلائمة مع العدالة.

ثانياً: تقليد آخر: توازن القوى

بعد اجتياز فرنسا فترة لويس الرابع عشر، ومع انتقال الملكية من الإقطاعية المتوازنة بين الملك والنبلاء والاكليروس، انطلق صوت المجتمع المدني من بين صفوف النبلاء الذين يشكلون الطبقة المهددة النفوذ. وقد أسس هذا الصوت، صوت مونتسكيو (Montesquieu)، تقليداً آخر لمفهوم

المجتمع المدني وهو التقليد الذي يجعل أسس التمدن تقوم على التوازن بين القوى التي تشكل الدولة أو بين السلطات[٢٧]. ويختلف مونتسكيو عن هوبز ولوك في أنه لم يحاول وضع نظرية في المجتمع أو في الدولة، بعامة. لم يفترض حالة طبيعية ولم ينطلق من فرد طبيعي مفترض. لقد استحق مونتسكيو لقب مؤسس علم السياسة لأنه تجرأ على أن يجعل معاينة الدول والشعوب وعاداتها موضوعاً له، يستنتج منه المبادئ التي تحكم القوانين الوضعية لهذه المجتمعات، أي ما يسميه هو بروح الشرائع (Esprit de Lois). وهو يقول في كتابه **روح الشرائع** من العام ١٧٤٨: «إن هذا العمل يتخذ الشرائع موضوعاً له وكذلك العادات والتقاليد المختلفة لجميع شعوب الأرض. ويمكن القول إن هذا الموضوع واسع جداً لأنه يشمل كل الدساتير التي تقبلها البشر»[٢٨]. ولذلك يقول ألتوسير (Louis Althusser) إن الفرق بين علم مونتسكيو السياسي وعلم هوبز هو كالفرق بين فيزياء نيوتن التجريبية وفيزياء ديكارت التأملية[٢٩]. وإذا أردنا أن نزيد هذا التشبيه وضوحاً نقول إنه الفرق بين علم السياسة والفلسفة السياسية. استنتاجات مونتسكيو تحليلية استقرائية تعود إلى النظرية السياسية بتعميمات مستمدة من التأمل التاريخي، لتجعل هذه التعميمات أساس نظرية استدلالية. أما نظرية هوبز، فهي استدلالية تبدأ وتنتهي بكائنات نظرية.

يرفض مونتسكيو كون نظرية العقد الاجتماعي تحتوي على دور منطقي. فإن أي تعاقد أو اتفاق اجتماعي يفترض أصلاً مجتمعاً قائماً. وفي العلوم الاجتماعية قد يكون التفسير الذي يفترض ما يفسره أمراً مقبولاً خلافاً لعلم المنطق، مما يعني أن رفض مونتسكيو غير مؤسس جيداً. لا تشرح نظرية

---

(٢٧) مع أن هنالك بالطبع فرقاً بين القوى والسلطات. فالسلطة القضائية مثلاً لا تشكل قوة عند مونتسكيو. وعلى أي حال، هنالك فرق أكبر بين مبدأ توازن القوى وبين الفصل بين السلطات، الذي لم يخطر ببال مونتسكيو، على نحوٍ ما تصوره الديمقراطيات الغربية في أيامنا.

(٢٨) مونتسكيو، **دفاعاً عن روح الشرائع**، مقتبس في: Louis Althusser, *Montesquieu: La Politique et l'histoire*, initiation philosophique (Paris: Presses universitaries de France, 1964).

اعتمدت الترجمة العربية لهذا الكتاب: لوي ألتوسير، **مونتسكيو: السياسة والتاريخ**، ترجمة نادر ذكرى (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٤.

(٢٩) ألتوسير، المصدر نفسه.

العقد الاجتماعي قصة قيام المجتمعات، وإنما تعيد إنتاجها نظرياً، وعلى نحوٍ يؤسس نظرية سياسية تفسيرية ومدرسة إيديولوجية. والأمران غير منفصلين تماماً في العلوم الاجتماعية. ومن غير الممكن تجاهل موقف مونتسكيو الإيديولوجي أيضاً. فتبعات نظرية العقد الاجتماعي الأولى هي رفض الهرم الاجتماعي «الطبيعي» والتوصل نظرياً إلى الحكم المطلق وهو، أي الحكم المطلق، خصم مونتسكيو النظري اللدود وخصم طبقة النبلاء كافة.

المجتمع موجود في الطبيعة وتكفي لتفسير وجوده غريزة الألفة والاجتماع. النظريات التي تتجاوز ذلك تنقص ولا تزيد. الإنسان مخلوق من الله وهو من حيث كونه كائناً طبيعياً يعيش في الطبيعة مثل الحيوانات، والإنسان، في الوقت نفسه، كائن عاقل يعيش في «مجتمع مدني» ويحتاج إلى قوانين وضعية. قوانين طبيعته (لكي لا نقول قوانينه الطبيعية) مشتركة مع الحيوانات. ولكن ما يميزه كإنسان هو القانون المدني الذي يضعه هو والذي ينظم المشاكل الناتجة من حياة الناس في مجتمع مدني، وإدراكهم أنهم مختلفون أو غير متساوين، بحيث يكون القانون هو العلاقة الثابتة بين المتغير المختلف. وهذا هو المشترك الوحيد بين قوانين الطبيعة والقوانين الوضعية، أنها تنظم العلاقة بين متغيرات، وإن أهم ما يميز مرحلة تطور الحكم المدني في فكر مونتسكيو هو اتخاذ هذا المفهوم، مفهوم المجتمع المدني، شكل حكم القانون، واعتباره أن أي حكومة جيدة يجب أن تخضع لحدود أو قيود قانونية. والاستبداد هو بالضبط غياب وانعدام هذه الحدود. وهو بذلك ليس نظام حكم محدداً بل هو انعدام التحديد وانعدام النظام. ولذلك يمكن أن يكون تعريفه سلبياً فحسب. إنه الشر الكامن في أي نظام. وعندما وصف مونتسكيو الاستبداد في **الرسائل الفارسية** فإنه رسم، عملياً، كاريكاتيراً للملكية المطلقة كما عرفها في أوروبا.

لا يبحث مونتسكيو عن تشكل المجتمعات وإنما عن تطور قوانينها. عن القوانين التي يتصرف الناس بحسبها من دون علم بوجودها، والتي يخضعون لها عندما يضعون قوانينهم، ومن أجل تجنب الوقوع في فخ القانون الطبيعي الإلهي العقلاني الذي تشتق منه القوانين الوضعية، فإنه يقع في ازدواجية الشكل والجوهر: روح القانون والقانون، مبدأ النظام

السياسي وطبيعة النظام السياسي. ومثلما وفرت نظرية العقد الاجتماعي، على الرغم من غموضها، أساساً لا بأس به للمطالبة بأن يتناسب شكل نظام الحكم مع جوهر عملية التعاقد إلى درجة التطابق بينهما كما في حالة روسو، كذلك يوفر نموذج مونتسكيو أيضاً مولداً للتطور، وذلك في العلاقة الجدلية بين مبدأ النظام وطبيعته.

يتجنب مونتسكيو الحالة الطبيعية، ولكنه لا يستطيع تجنب افتراض حالة عدالة ممكنة، أو حالة نظرية يقوم فيها الأفراد العاقلون بصنع قوانين معقولة. «قبل أن تصنع القوانين وجدت العلاقات اللازمة لعدالة ممكنة. القول بعدم وجود ما هو عادل وغير عادل خارج ما هو مسموح وممنوع من قبل القوانين الوضعية، هو كقولنا إنه قبل أن ترسم الدوائر لم تكن كافة أقطار الدائرة متساوية»[٣٠].

ليست العدالة بالنسبة إلى مونتسكيو هي القانون ذاته أو طاعة القانون، كما تختزل عند هوبز كشكل من أشكال الالتزام بالعهود، وإنما هي معطى أبدي لا يعتمد على اتفاق البشر، أو على إرادتهم المتبدلة والمتغيرة. لقد اشتق مونتسكيو العدالة من اجتماعية الكائنات العاقلة وليس من الإرادات الفردية لهذه الكائنات[٣١]. والعدالة تسبق القوانين الوضعية التي تعبر عنها، كما تسبق في الهندسة تعريفات الأشكال الهندسية تمثيلاتها.

القانون الطبيعي الذي أخرجه مونتسكيو من الباب، يعود من الشباك في منهجية مونتسكيو العلمية التصنيفية وفي اعتبارات الجغرافيا السياسية التي تناولها. وفي محاولة تذكر بعلمية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، يبحث مونتسكيو عن رابط بين الطبيعة والمجتمع يسمح بنوع من الطوبولوجيا أو التنميط. ففي نظريته يؤثر المناخ والمبنى الجغرافي وخصوبة التربة واتساع رقعة الدولة وغير ذلك في تشكيل ما يطلق عليه تسمية روح

---

(٣٠) Charles Louis de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, translated by Thomas Nugent, with an introduction by Franz Neuman, Hafner Library of Classics; 9, 2 vols. (New York: Hafner Pub. Co., [1962, ᶜ1949]), p. 2.

(٣١) Melvin Richter, *The Political Theory of Montesquieu* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977), p. 12.

الأمة. وروح الأمة بدورها تؤثر تأثيراً حاسماً في تشكيل القوانين وأنواع نظام الحكم. إذن، مع أن المجتمع المدني منفصل عن الطبيعة في تعريفه النظري، إلا أنه في الواقع، أي في التاريخ، تتحول الظروف الطبيعية إلى أحد مكوناته الأساسية.

الاستبداد مثلاً، يتلاءم مع الإمبراطوريات الشاسعة في مناطق لا تسمح بنشوء تقاليد الحكم الذاتي لدى السكان (والتقاليد من روح الأمة) وحيث تنعزل الدولة عن العالم الخارجي خلف مناطق صحراوية. والمناخ المعتدل يلائم الأرستقراطية ومبدأها أصلاً الاعتدال والوسطية، والجمهورية تتلاءم بخاصة مع الكيانات السياسية الصغيرة، وفي ظروف لا تسمح بغنى ووفرة مفسدين للأخلاق ولا بفقر مدقع[٣٢].

ولكن، من ناحية أخرى، يميز مونتسكيو بين طبيعة السلطة أو الدولة ومبدئها جاعلاً من المبدأ أو الروح الكامنة وراء التشريع، الجانب الديناميكي في عملية التطور. طبيعة الجمهورية هي الحكم الجماعي للمواطنين (السؤال بالطبع هو: من هم المواطنون؟ فليس كل قاطن في الدولة مواطن)، وطبيعة الحكم الملكي هي حكم الفرد بواسطة قوانين وإجراءات وأجسام وسيطة تجري أو تمر عبرها السلطة على نحوٍ شرعي. في النظام الملكي تدير الأرستقراطية القضاء، وتوجد برلمانات لها وزن سياسي وإكليروس له حقوق معترف بها، وروابط مهنية وحرفية تستحوذ على امتيازات تاريخية معترف بها. وطبيعة الاستبداد هي حكم الفرد الواحد، حكم اعتباطي لا تسري عليه قوانين بل مزاج وأهواء صاحب السلطة. أما بالنسبة إلى طرف المعادلة الثاني، أي مبدأ الحكم فينقسم أيضاً إلى ثلاثة: مبدأ الجمهورية هو الفضيلة أو الشيم المدنية (Civil Virtue)، الذي يجعل المواطنين يتلاحمون في خدمة بلدهم ويدافعون عنه في مليشيات مسلحة، كما يجعل مصلحة المجموع كامنة في تصرف كل فرد، ومن دون ذلك تنهار

(٣٢) تذكّر أفكار مونتسكيو بنظريات تاريخية، في القرن العشرين، تحاول أن تقيم الاستبداد على الحاجة إلى مشاريع الري التي تقوم بها الدولة في المناطق الصحراوية الواقعة على تخوم مجاري الأنهار. الدولة هي القوة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المشاريع، ومن هنا تستمد أيضاً قوتها الرهيبة. هذا ما سماه ويتفوجل بنظام الري وجعله أساس الاستبداد الشرقي.

الجمهوريات. ما يحافظ على تماسكها إذاً هو سيادة الفضيلة وليس سيادة القانون. أو للدقة، نقول إن الأولى، أي الفضيلة، هي شرط الثانية، أي سيادة القانون، في الجمهوريات وليس العكس.

يسأل بالطبع السؤال: ألا يلاحظ هنا تناقض بين اعتبار الطبيعة والمناخ والمبنى الجغرافي وغير ذلك من العوامل الطبيعية محددة لتطور الحكومات، واعتبار هذه المبادئ المذكورة آنفاً، أي الفضيلة والشرف والخوف وهي مبادئ معنوية لا مادية، المتغير الأهم في المعادلة؟ يمكن، بحسب رأيي، التمييز هنا بين البنية التاريخية والبنية النظرية لنموذج مونتسكيو، وهو تمييز لم يدركه هو ذاته، فالكائنات السياسية تتشكل تاريخياً بناء على الظروف الطبيعية السائدة وبتأثيرها. إذا أردنا أن نراجع تاريخ تكوينها، فالبداية التاريخية الحقيقية هي في التفاعل مع هذه الظروف الطبيعية وتطور أشكال التعاون الاجتماعي المتلائمة معها واللازمة للتكيف بحسبها. أما منطق النموذج النظري، أي القانون الذي يحكم صيرورتها، فهو الصراع بين مبدأ النظام المتشكل تاريخياً وطبيعة هذا النظام. فإذا فقدت الجمهورية مبدأ الفضيلة تصبح نظاماً فاسداً وتتصدع[٣٣]، وإذا فقدت الملكية مبدأ الشرف تفقد مقومات وجودها وشرعيتها، وإذا فقد الاستبداد مبدأ الخوف فإنه ينهار. والتنوع التاريخي ناجم بالضبط عن درجات التطابق والتفاوت بين مبدأ الدولة وطبيعتها الموجودة واقعياً. يفتتح الكتاب الثاني من **روح الشرائع** بالمقدمة التالية: «إن فساد كل حكومة يبدأ دائماً بفساد المبادئ»[٣٤].

لقد ميز ماركس فيما بعد في المجلد الأول من كتاب **رأس المال** بين تاريخ نشوء ظاهرة رأس المال، أي عملية التراكم الأولي، والذي على الباحث فيه أن يكتب التاريخ السياسي والاقتصادي وتاريخ التشريعات وغير

---

(٣٣) إذا أمعنا النظر وجدنا أن جمهورية مونتسكيو هي أيضاً أرستقراطية؛ فمواطنوها هم المواطنون الأحرار المالكون. ولكن هل يتبقى في هذه الحالة فرق بين الفضيلة والشرف؟ لنحل مشكلة مونتسكيو هذه نقول إن الفرق في نهاية الأمر ليس في المبدأ وإنما في شكل تموضعه الاجتماعي، لأن الشرف هو الفضيلة الأولى في النظام الملكي، وفضيلة الإخلاص للمجموع في الجمهوريات الصغيرة تصبح أيضاً قضية شرف.

(٣٤) Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, p. 109.

ذلك التي أدت إلى نشوء النظام الرأسمالي، وبين تاريخ صيرورة الظاهرة، أي عملية إعادة إنتاجها لذاتها، وهنا يطور ماركس نموذجاً نظرياً يبدأ بالبضاعة وينتهي برأس المال. ويذكر الصراع أو التوازن بين مبدأ نظام الحكم وطبيعته بنموذج نظري آخر طوره ماركس لفهم عملية التطور التاريخي، وهو نموذج الصراع بين قوى الإنتاج ووسائل الإنتاج، وثم بين الوحدة التي تؤلفهما، أي نمط الإنتاج وبين المبنى السياسي والحقوقي للمجتمع الذي يجب أن يتكيف معها. كما يذكر كل ذلك بالصراع أو العلاقة الجدلية بين جوهر أي ظاهرة وشكلها، أي وجودها المتعين في فلسفة هيغل، بحيث يصبح هذا الصراع هو الحراك الأساسي لأي ظاهرة اكتملت مقومات وجودها وقطعت العلاقة مع ظروف نشوئها التاريخية، أي تضمنتها في ذاتها. وتساعد هذه التمييزات في فكر ماركس وهيغل على فهم ظاهرة مونتسكيو السابقة عليهما، كما يساعد التجلي الناضج للفكرة ولتمييزاتها وتمفصلاتها عند هيغل وماركس على فهم بذورها أو تشكلها الأولي عند مونتسكيو.

تنتمي الجمهورية إلى الماضي بموجب نظرية مونتسكيو، لأن عهد الدول الصغيرة قد ولى، ولأن الاكتفاء بالقليل، وهو أساس الفضيلة، أي تفضيل الصالح العام على الخاص لم يعد من المبادئ المنتشرة في دول تتطور تجارياً وتزداد احتياجاتها. علينا ألا ننسى أن جمهورية مونتسكيو هي ماضوية فعلاً، لأنها جمهورية أرستقراطية ومثالها الذي كان حاضراً هو المدن الإيطالية، أما مثالها الماضي، فهو المدن الكلاسيكية اليونانية: أثينا واسبارطة. وجمهورية مونتسكيو لا تتجلى في حكم الشعب كله، بل في ممثليه من النخبة، أي الأرستقراطية. وهو يخشى حكم الشعب باعتباره استبداد الرعاع، وهو أسوأ أنواع الاستبداد. فالجمهورية هي حكم الرجال الأحرار وليست حكم العبيد ولا أخلاق العبيد. وينفعل مونتسكيو، بخاصة، من تخلّي عامة أثينا عن منصب القضاء للنبلاء اعترافاً من الشعب بعجزه وجهله، وهذا الاعتراف هو صفة محمودة. لقد كانت الديمقراطية القديمة برأي مونتسكيو في النهاية ديمقراطية أرستقراطية، أي نخبوية على الرَّغم ممّا يقال في عصره عن كونها حكم الفقراء أو الرعاع.

نظام «المستقبل» بالنسبة إلى مفكرنا هو الملكية. ولكن المقصود هو

الملكية المنظمة بحكم القانون. يعتلي الملك الفرد العرش بموجب قانون أو عرف يحترمه هو أيضاً بدوره، كما يحترم توازن القوى القائم ومراتب الشرف القائمة في الدولة. يمارس حكمه عن طريق مؤسسات وسيطة (Corps Intermediaires) متشكلة بالأساس من فئة النبلاء التي يعتبر تحديد شرفها الرفيع من سلطة الملك. والحاكم الفرد، من دون طبقة أشراف ومن دون مراتبية هرمية، يكون في الواقع، الفرد الوحيد في الدولة أما الباقي، فرعايا، أي أنه بالضرورة فرد مستبد. وحين يمنح هذا الفرد السلطة لوزير ويتخلى عن السياسة كعبد لأهوائه ويصبح أسير «الحريم»، فإنما يفعل ذلك عن مزاجية وهوى. إنه يمنح السلطة ليعود فيصادرها بالسلوك نفسه، وهكذا تتطاير الرؤوس بعبثية لا يحكمها قانون. الاستبداد هو عكس القانون، كل قانون هو تحديد، والاستبداد عكس التحديد. أولئك الذين يتسلمون السلطة مؤقتاً من المستبد يجهلون دوافعه، فهم «يشاركون» في السلطة، ثم يقالون منها بالقدرية والحتمية نفسها التي لا يدركونها[٣٥]، فالاستبداد لا يمكن حساب خطواته، ولو كان ذلك ممكناً لكان هناك قانون يحكمه، وبالتالي لانتفت صفته كاستبداد. الاستبداد مباشر غير متوسط، ولا توجد فيه مراتب. الجميع يتساوون في كونهم رعية، وليس هناك وساطة، وحيث لا وساطة لا حماية، عندها يكون الشعب، أو الرعية، معرضاً للمستبد مباشرةً. وهذا هو كابوس مونتسكيو.

في الجمهورية تقوم الفضيلة التي ترى الصالح العام فوق الخاص أو الحكمة الموزعة بين أفراد الشعب، مقام جزء أساسي من سيادة القانون، ولذلك أيضاً تزداد أهمية التربية في الجمهوريات، وتكون التربية الخاصة والعامة منسجمة، ولا ينشأ تعارض بين التربية في العائلة والتربية الاجتماعية. هذا هو النظام الذي يصوره مونتسكيو في دولة شعب الترغلودايتس (Troglodytes) الأوتوبية في الرسالة الثالثة عشرة من رسائله الفارسية. يفرض هذا النظام عبئاً كبيراً جداً على الأفراد. وقد علم الشيوخ أبناءهم هناك «أن مصلحة الأفراد يجب أن تكتشف دائماً في المصلحة العامة، وأن الرغبة في الانفصال عن المجموع هي ميل إلى تدمير الذات، وأن الفضيلة يجب ألا

(٣٥) Ibid., pp. 4-65.

تعتبر مكلفة أو مؤلمة، وأن العدالة في التعامل مع الآخرين ليست صدقة وإنما حسنة نؤديها لأنفسنا»[٣٦]. ولذلك أيضاً أخفق أولئك في تحمل هذا العبء في النهاية وانتخبوا لهم ملكاً كما ورد في رواية مونتسكيو.

تصبح هذه المهمة أصعب فأصعب مع تطور المجتمعات لتتحول في النهاية إلى عملية قمع ذاتي وانضباط صارم. وأقرب ما يراه مونتسكيو إلى جمهورية اسبارطة و«جمهورية أفلاطون» هي الأديرة في عصره[٣٧]، ويحول هذا التشبيه الفضيلة الجمهورانية (Republican Virtue) على نحوٍ متناقض إلى استبداد، حيث إنه يمحور كل الجهد الإنساني باتجاه واحد. وفي عصرنا يذكر هذا بالتوتاليتارية، التي تتلخص بتسرب المبدأ الكلي إلى كافة أجزاء المجتمع أو تحول الأفراد إلى مادة أو موضوع الاستبداد. وكلما ازداد المجتمع تمفصلاً أو تمايزاً بازدياد تقسيم العمل وتوزيع الوظائف الاجتماعية وازدياد الثروة وتنوع الحاجات وغير ذلك، أصبح فرض مبدأ واحد كلي عليه يحتاج إلى عملية قسر أقسى، وازدادت عملية قمع الذات تشويهاً.

وبرأي مونتسكيو أن ما يميز النظام الملكي بدستوره المتوازن حيث تحدد فيه كل قوة في الدولة القوة الأخرى، أو كل سلطة السلطة الأخرى، وحيث يحدد الشرف والمقامات الرفيعة سلطة الفرد، هو أن هذا التوازن الموضوعي يقوم بدور الحكمة والفضيلة حتى لو لم يكن أصحابه المشاركون فيه حكماء أو فضلاء[٣٨]، أي أنه تجري عملية مأسسة للفضيلة بحيث لا تكون مرتبطة بفضائل الأفراد ولا معتمدة عليهم، وإنما تقوم المؤسسة بهذا الدور بتحديدها للعشوائية والاعتباطية المزاجية والمصلحة الفردية. ويذكر هذا العقل الموضوعي، مرة أخرى، بحيلة العقل (List der Vernunft) عند هيغل، العقل الذي لا يعتمد على عقول الأفراد وإنما على بنية معينة للعملية التاريخية في حالة فلسفة التاريخ، وعلى بنية معينة للسلطة السياسية في حالة

---

(٣٦) Charles Louis de Secondat Montesquieu, *Persian Letters*, edited by C. J. Betts (London: [n. pb.], 1977), pp. 58-60.

(٣٧) Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, °1980), p. 409.

(٣٨) Ibid., p. 410.

فلسفة الدولة، وهذا هو حكم الفرد. أمير محمي من تجاوزاته بواسطة مراتب متميزة، ومراتب محمية من الأمير بشرفها. أمير محمي من الشعب وشعب محمي من الأمير بواسطة هذه المراتب نفسها. كل شيء يتعلق بالنبالة. سلطة ملجومة بماهيتها الخالصة أو بمزاياها، أقل مما هي ملجومة بالشروط الاجتماعية الثابتة والمستتبة التي تشكل سياق ممارسة السلطة لنفوذها، والتي تعطيها هذا الإيقاع وهذا المزاج اللذين يشكلان عقلها كله بوصف هذه الشروط حاجزاً ووسيلة، حيث يشد كل شخص الحبل نحوه وفي وجدانه مطلقه الخاص به، بحيث يفرض التوازن على الجميع من التجاوزات المتعارضة ذاتها. يمكن وصف عقل الملكية تماماً بأنه تعارض أضراب الجنون بعضها ببعض[٣٩].

لم يقدر مونتسكيو عقل الأرستقراطية ولا حكمتها بخاصة، وإنما اعتمد أساساً على شرفها ومرتبتها الاجتماعية. إنه لا يؤمن بالنخبة من منطلق التقدير لذكاء هذه النخبة مقابل غباء الجماهير كما تؤمن النظريات النخبوية في القرن العشرين، حتى لو اعتقد أن العامة غبية فعلاً. إن الشرف وفي صميم الشرف تكمن مشاعر العار، والغرور والنزوة والتظاهر أو الاستعراضية. فبموجب هذا المبدأ يحكم على عمل الأفراد لا بفضيلتها وإنما بلمعيتها، لا بعدالتها وإنما بعظمتها، لا بعقلانيتها وإنما باستثنائيتها[٤٠].

لقد اتخذ المجتمع المدني عند مونتسكيو شكل:

١ ـ حكم القانون.

٢ ـ الفصل بين المجتمع والدولة.

٣ ـ التوازن بين السلطات أو التوازن بين القوى في الدولة.

ويخطئ العديد من المفسرين في جعل هذا التوازن يظهر وكأنه مبدأ الفصل بين السلطات. لقد انطلق مونتسكيو من قوانين الحركة نفسها التي انطلق منها هوبز، بمعنى أن كل جسم يتحرك بالسرعة نفسها وبخط مستقيم

---

(٣٩) ألتوسير، **مونتسكيو**، ص ٧٣.

(٤٠) Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 2,p. 29, and Mark Hulliung, *Montesquieu and the Old Regime* (Berkeley, CA: University of California Press, ©1976), pp. 27-29.

إذا لم توجد عثرات في طريقه. وموضوع توازن القوى هو إيجاد هذه العثرات بحيث تحدد كل قوة أو سلطة حركة السلطات الأخرى. والأهم أن نقول إن مونتسكيو هو صاحب الدستور المتوازن وليس صاحب نظرية الفصل بين السلطات. ولكن مونتسكيو هو صاحب المساهمة الكبرى في سوء الفهم هذا نتيجة لعدم فهمه للدستور الإنكليزي الذي أعجب به كثيراً أثناء مكوثه في الجزر البريطانية بين العامين ١٧٢٩ و١٧٣٠. فالتوازن الدستوري الثوري من العام ١٦٨٩ كان في طريقه إلى الزوال، إلا أن هذا ما رسخ في وصف مونتسكيو. السلطة التنفيذية منفصلة عن البرلمان المقسم إلى مجلسين، وبالتالي متوازن بدوره، والسلطة القضائية منفصلة عن كليهما. ولكن قوة البرلمان كانت قد ازدادت كثيراً في تلك المرحلة، وأصبحت الحكومة مسؤولة أمامه وفقدت بالتدريج استقلالها، وأصبح أعضاؤها أيضاً من ضمن أعضاء البرلمان، وهذه كلها تطورات لا تتلاءم مع مبدأ الفصل بين السلطات كما فهمه مفكرنا.

وقد أدى سوء الفهم هذا إلى تشويهات دستورية في الولايات المتحدة؛ فقد حاكت تلك الدولة الدستور البريطاني متوسطاً بتفسير مونتسكيو له، وحولت السلطة التنفيذية إلى سلطة منفصلة عن السلطة التشريعية، من حيث عضويتها. وهكذا أصبح منصب رئيس الولايات المتحدة لا يتلاءم مع منصب رئيس الحكومة في بريطانيا، وليس مع سلطات الملك في بريطانيا، بل مع تصور الملك جورج الثالث لما يجب أن تكون عليه سلطته هو في صراعه مع البرلمان. ويتلخص التاريخ الدستوري للولايات المتحدة في محاولات متكررة لتجسير الهوة المشوهة، بين السلطات التشريعية والتنفيذية، الناجمة عن فهم مغلوط لمبدأ الفصل بين السلطات واعتباره مبدأ أكثر شمولية من مجرد التوازن أو التحديد والرقابة المتبادلين بين السلطات[٤١].

هنا يكمن سر أهمية تنظيرات مونتسكيو. ومع أنه تحدث باسم الماضي، باسم النبلاء والنخبة الحقوقية في الدولة، إلا أن نموذجه النظري وتبريرات هذا النموذج وحججه النظرية باتت جزءاً لا يتجزأ من أي تصور معاصر

---

(٤١) Kingsley Martin, *The Rise of French Liberal Thought: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet* (Westport, CT: Greenwood Press, 1980), pp. 162-165.

للمجتمع المدني باعتباره وسيطاً وحاجزاً بين الدول والأفراد. ولكن أفكاره تشكل أيضاً جزءاً من التراث الليبرالي بتطويره التوازن بين السلطات إلى الفصل بين السلطات، وبخاصة في دستور الولايات المتحدة الأمريكية. لقد تمايزت الوحدة الاجتماعية/ السياسية من جديد في أفكار مونتسكيو لكي يعود المجتمع المدني كعملية توسط بين التمايزات والتمفصلات المختلفة. وتبين أفكاره، من جديد، أن عملية التمدن هي عملية فرز وتوسط مستمرة تصبح بعدها الوحدة الاجتماعية/ السياسية أكثر غنى وأكثر مدنية.

أصبح بالإمكان أن يتحول حتى نظام مونتسكيو الجمهوري إلى وحدة فدرالية بين جمهوريات منفصلة، تجمع بين حسنات الجمهورية الصغيرة والمملكة الكبيرة، بحيث تحافظ الجمهوريات المنفصلة نسبياً على تعريف للخير العام متفق عليه اجتماعياً. وقد أصبح هذا التصور المحافظ للمجتمع المدني جزءاً من الجمهورانية المعاصرة ومن التصورات الجمعية أو الأهلية للديمقراطية (Communitarian Democracy) مقابل التصورات الليبرالية. وتبرز في التصورات الجمهورانية الحديثة للمجتمع المدني جوانب محافظة من دون شك، تلازم الجوانب النقدية الليبرالية، ومنها الوطنيات المحلية أو الجهوية، والولاءات الجزئية والتصورات الثابتة واللاتاريخية للخير العام، وأنماط وتشكلات أخرى لاختزال الفرد ليس للمجموع المجرد، أي «المجتمع» أو «الأمة»، وإنما لتصورات محدودة وجزئية تنصّب نفسها كمصلحة المجموع، أي تنصِّب نفسها لاتاريخياً على أنها الخير العام.

تحول صوت مونتسكيو القادم من الماضي إلى جزء من الحداثة، لأن المبدأ الذي يعتمده، دفاعاً عن قوة النبلاء وبرلمانهم في وجه الملك، هو مبدأ تمايز وتوازن السلطات.

وتجري في الوطن العربي بمجمله محاولات لمعارضة الاستبداد في عصر الدكتاتوريات بإحياء بنى الماضي ومراتبه ومؤسساته التقليدية، كحماية من وحدانية واستبدادية السلطة ومبدأ الخوف. والحق، إن الماضي الذي يُتاق إليه ليس ماضياً سحيقاً. فقد عاشت الخلافة الإسلامية عصور استبداد رهيبة، وإنما القصد هو إما الخلافة الراشدة، كما ارتسمت صورتها في الذاكرة الجماعية، وإما العصور المتأخرة للإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن

التاسع عشر، والبلدان العربية المستقلة في مرحلة ما بين الحربين العالميتين.

في أوضاع التحديث القسري المشوَّه والتابع، يبدو مجتمع ما قبل الحداثة العربية أكثر قرباً من مفهوم «المجتمع المدني»، من مجتمع الحاضر المشوه. ولذلك قد تتخذ النزعة الناقدة للأوضاع السائدة شكل توق إلى الماضي القريب الذي يبدو أكثر مدنية، أي أقل استبداداً. ولذلك يطرح طارق البشري مثلاً، انفصال وظيفة بعض البنى الجمعية في الدولة الإسلامية، وبخاصة الأسرة الممتدة والحارة والجامع والطريقة، عن وظيفة الدولة كأنها أشكال من التنظيم الذاتي خارج السلطة[٤٢]. كما يطرح فهمي هويدي التوجه نفسه: «ويشهد التاريخ بأن المجتمع الإسلامي كان يعج بالعديد من الكيانات والمؤسسات التي نهضت بتلك الوظيفة من جماعات العلماء والقضاة والمفتين، إلى نقابات الحرف والصنائع، إلى شيوخ القبائل والعشائر وشيوخ الطرق ورؤساء الطوائف. إلى جانب ذلك فقد كان المسجد مركزاً للإشعاع الثقافي. وكان الوقف مؤسسة كبرى مستقلة أقامها الناس بعطائهم وأدت دورها الكبير في تأمين مستلزمات الدفاع الاجتماعي للأمة. هكذا كان المجتمع المدني يدير نفسه بنفسه، قبل قرون طويلة من ظهور فكرة المجتمع المدني، التي يتشوق إليها البعض في هذا الزمان»[٤٣].

ولكن الدافع الأساسي من وراء تنصيب المجتمع ضد السياسة أو المجتمع ضد الدولة الرائجة حالياً في الوطن العربي، هو ليس موازنة الاستبداد. فمن أجل ذلك يلزم تفعيل المجتمع في السياسة وليس العزوف عن السياسة، فمن دونها يكون المجتمع إضافة إلى تخلفه عن الدولة، بما في ذلك اجتماعياً، غابة من الرأسمالية التابعة.

ويبرز أيضاً صوت آخر أمام الاستبداد، وهو الصوت المتحدث باسم الدين، والدين فوق المستبد. والحق، إن مونتسكيو يذكّرنا بأنه عندما تغيب

(٤٢) طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٦٣٥.

(٤٣) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١٠.

التوازنات ويغيب حكم القانون لا يبقى حد للاستبداد سوى الدين، أي أن تحديد الاستبداد بالدين ليس من صفات توازنات المجتمع المدني، وإنما هو أحد صفات غيابه ووجود الاستبداد، وتحديد الاستبداد بالقيم الدينية يتم في الاستبداد نفسه: «باستطاعة المستبد أن يجعل رعيته تهمل واجب رعاية الوالدين أو حتى أن يحضها على قتل الوالدين، ولكنه لا يستطيع أن يأمرها بشرب الخمر إذا كان ذلك يخالف الدين لأن الدين يبقى فوق الرعية وفوق المستبد»[٤٤].

لمونتسكيو إذاً أهمية بمعنيين، بالنسبة إلى النقاش الدائر عربياً حول موضوعة المجتمع المدني. تمثل أفكاره بالمعنى الأول الحداثة أو المستقبل، بطرحها الحاجة إلى التمايز والتمفصل المجتمعي والسياسي، وإقامة التوازنات بين القوى السياسية المختلفة منعاً للاستبداد، الأمر الذي لا يمكن فهمه في نهاية القرن العشرين، من دون التعددية السياسية وتداول السلطة ديمقراطياً ومسؤولية السلطة التنفيذية أمام السلطة التشريعية واستقلال القضاء[٤٥]. أما بالمعنى الماضوي، أي إحياء التقاليد والأعراف والبنى الجمعية المراتبية في مواجهة الاستبداد[٤٦]، فهي ضمن ما يصلح لأزمنة الاستبداد ذاتها، بحيث تجبر السلطة الدكتاتورية على تأدية ضريبة شفوية أو خطابية للدين، أو عن طريق شراء ذمم المؤسسة الدينية وتملق أنواع متخلفة من الدين الشعبي.

ولكن ما تبقى من نظرية مونتسكيو في أوروبا ليس عنصر النبالة والشرف الذي قضت على مغازيه السياسية والاقتصادية أو حولته إلى مجرد

---

(٤٤) Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 2, p. 29.

إن للدين وجهاً آخر عند مونتسكيو الذي يؤمن بوجود جوهر للديانات، قد يتلاءم وقد لا يتلاءم مع المدنية. وفي رأيه الذي لا يتميز بالدقة العلمية، مثل كل النظريات الجوهرانية، أن الإسلام هو دين الخوف، وبذلك فإنه ملائم للاستبداد.

(٤٥) طبعاً، لم يخطر هذا الكلام ببال مونتسكيو، الذي لم يكن ليبرالياً ولا ديمقراطياً. والكلام أعلاه هو خليط من الديمقراطية والليبرالية. ونحن نحاول ترجمة فكرة التوازن للغة العصر، وهي فكرة مركزية في الديمقراطية الحديثة أيضاً، ولكن لا معنى لها من دون الأحزاب مثلاً التي كانت بعيدة كل البعد عن فضاء فيلسوفنا الفكري.

(٤٦) لقد تشوهت هذه المؤسسات والبنى التقليدية بذاتها. وإضافة إلى التغير الحداثي المشوه في وظائفها الاجتماعية، فإن صراعاً لا بد من أن ينشب في النهاية بينها وبين الإرادة الحرة للأفراد، الذين امتدت إليهم الحداثة من خلف ظهر هذه المؤسسات. أما إحياء الدين بحد ذاته فإنه قد يحصل.

استثمار العملية المسماة بالعلاقات الرأسمالية، وإنما تبقى عنصر التوازن والرقابة المتبادلة (Checks and Balances). معارضة الاستبداد بالعودة إلى بنى الماضي التقليدية ترسم تصوراً للمجتمع المدني لا يشمل الحريات المدنية، ولا يأخذ بعين الاعتبار تشويه الحداثة لهذه البنى وتفريغها من مضامينها الحميمية ليتبقى منها بالأساس عنصر المحافظة والتعصب.

ومع أن الدوافع إلى هذا الإحياء مفهومة، تبقى المشكلة الأساسية التي تواجه القوى الديمقراطية هي كيفية تحويل المعارضة التقليدية التي تبحث عن نوع من التوازن مع السلطة إلى مبدأ ديمقراطي حداثي يحول مبدأ الشرف إلى مبدأ التعددية الديمقراطية كأحد مقومات المجتمع المدني الحديث.

ثالثاً: الإرادة العامة وانضمام الشعب إلى المجتمع المدني

يمر مفهوم المجتمع المدني بتجربة فكرية مكثفة عند روسو (Jean Jacques Rousseau) الذي يحتل موقعاً متميزاً بين فلاسفة التنوير[٤٧]. ومع أن روسو ينطلق أيضاً من حالة طبيعية ومن إنسان طبيعي[٤٨]، فإنه لا يعتقد بوجود قانون طبيعي أو حقوق طبيعية مثل الملكية وغيرها (كما هو في حالة لوك) وهو لا يفترض الحالة الطبيعية والإنسان الطبيعي ليؤسس نظرية في فهم المجتمع أو تبرير منطقه القائم، وإنما ليؤسس نظرية نقدية لفهم أسباب تشوه الإنسان أخلاقياً في المجتمع، ولفهم أصل اللامساواة بين البشر على الرغم من أنهم ولدوا متساوين وأحراراً بالطبيعة. إنه يفعل ذلك لا ليبرر العقد الاجتماعي القائم بقيام المجتمع أو يبرر وجود الدولة، وإنما من أجل تصوير العقد الاجتماعي كما يمكن أن يكون، وذلك بالبحث «في الناس كما هم وفي القوانين كما يمكنها أن تكون»[٤٩]، أي أن عقده الاجتماعي يهدف للتوصل إلى كيفية تجاوز تشوهات ومصائب الحالة المدنية. والمجتمع

(٤٧) العديد من المفكرين لا يعتبرونه من فلاسفة التنوير، ولكن هذه الدراسة تصر على اعتباره كذلك، لكونه ينتقد فلسفة التنوير وفولتير بالأساس، من منطلقات تنويرية كونية؛ أي أن فكره يشكل ردّ فعل على التنوير من داخله.

(٤٨) إن إنسان هوبز الطبيعي، في رأي روسو، هو إسقاطٌ لأسوأ نتائج الحالة المدنية على الحالة الطبيعية. إنه، بمعنى آخر، إنسان الحالة المدنية، وقد جرَّده هوبز من سياقه التاريخي.

المدني والمدنية لا يحملان تداعيات إيجابية بالضرورة. إنهما وقائع تاريخية لا عودة فيها. فالتاريخ لن يعود إلى العصر الذهبي الذي يقع بين حالة الطبيعة وحالة الدولة في التنظيمات الاجتماعية الأولى. ولكن السؤال هو كيف يصبح بالإمكان دفع المجتمع المدني إلى الأمام ليصبح أكثر عدالة ومساواة ليس على أسس طبيعية فطرية بل على أسس مدنية واعية؟

تشوه المؤسسات الاجتماعية السياسية الإنسان الطبيعي الذي يميل إلى الاكتفاء الذاتي والتضامن. ويخطئ بعضهم أو يرتبك ويجعل صفات الإنسان الطبيعي عند روسو تبدو كأنها صفات الطبيعة الإنسانية. ولكن صفات الإنسان الطبيعي على الرَّغم من تشوهها تبقى أساساً راسخاً للأخلاق. وتولد المؤسسات الاجتماعية، وأولها الملكية، رغبات جديدة وحاجات جديدة تنزع في الغالب إلى مزيد من الملكية ومزيد من السطوة. «الرجل الأول الذي سيج قطعة أرض وقال هذه لي، ووجد من الناس من هم من البساطة إلى درجة أن يصدقوه، هو أول من أسس المجتمع المدني»(٥٠). ولكن الفساد يبدأ من أساس الاجتماع ذاته، وهو الانتقال من الحب الطبيعي وغير المشوه للذات إلى حب أن تكون الذات محبوبة، مرغوبة في نظر الآخرين، أي في الانتقال من «amour de soi-même» إلى «amour-propre».

والإصلاح يتم في المؤسسات، ولكن ليس في المؤسسات فحسب وإنما أيضاً في تربية تجعل المصلحة الفردية تتلاءم وتتوافق مع الصالح العام. وهذا ما يسميه روسو تربية الأفراد كمواطنين. وهو يرفض رفضاً قاطعاً أية محاولة لفصل السياسة عن الأخلاق، فلا يمكن فهم أي منهما من دون الآخر.

لقد تطورت فكرة المجتمع المدني بداية من خلال التطابق مع فكرة المجتمع السياسي، ولكن بتميز وانفصال عن الطبيعة(٥١). ومن الممكن

---

(٤٩) Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated and introduced by Maurice Cranston, Penguin classics; L 201 (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 49.

(٥٠) Ibid., p.102.

(٥١) حول رؤية الحالة الاجتماعية، عند روسو، بوصفها حالةَ اغتراب عن الطبيعة، تنشأ عندما يكتشف الإنسان أنه إنسان، أي أنه مختلف عن الطبيعة، انظر: Keith Tester, *Civil Society* (London; New York: Routledge and kegan Paul, 1992), pp. 66-67.

القول إنها تصوير لتطور المدنية/ والمدينة والبرجوازية الوسطى ـ الطبقة الثالثة ـ مقابل الإقطاع الريفي وطبقاته القديمة. كما تطور مفهوم الإنسان المتمدن من خلال مقابلته مع الإنسان المتوحش المسير طبيعياً وغرائزياً وتمثيلاته المعاصرة، التي بدأت ترد مع تقارير الرحالة والمكتشفين من العالم الجديد. أوروبا المرحلة الماركنتيلية، مرحلة المدينة، هي أيضاً أوروبا الانفصال عن صورة الطبيعة في الأذهان.

لقد تطورت العلوم الطبيعية بالذات مع إقصاء الطبيعة وتحويلها في الوقت ذاته إلى موضوع للبحث والاكتشاف، وتبعاً لذلك فإن كل ما تبقى من الطبيعة في المجتمع هو محاولة لتطبيق القوانين الطبيعية، وبخاصة قوانين الميكانيكا المكتشفة حديثاً، على المجتمع لتأسيس العلوم الاجتماعية أو فلسفة المجتمع بدايةً، أي قبل نشوء العلوم الاجتماعية الحديثة. من ناحية أخرى، وبالإضافة إلى قوانين الطبيعة، رسب أيضاً القانون الطبيعي كمصدر للقوانين الوضعية أو كعلمنة للقانون الإلهي والعناية الإلهية والنظام الإلهي في الكون.

ثم تطور المجتمع المدني، في حالتَيْ لوك ومونتسكيو أو في تقليدي لوك ومونتسكيو، في مقابلة مع الدولة أيضاً إضافة إلى المقابلة مع الطبيعة. وفكر روسو هو محاولة لإعادة الوحدة إلى هذا الانفصال، محاولة لإقامة الكلية من جديد لتشمل كافة العناصر. الشعب في عقد روسو الاجتماعي هو الحاكم وهو الرعية، هو صاحب السيادة، وهو المحكوم. الوظائف هي عناصر أو أبعاد مختلفة في الكلية ونفسها، وتنطلق بداية الفكر الديمقراطي الحديث من فكرة التماثل بين الحاكم والمحكوم، وفكرة التماثل هي نقيض فكرة التوازن الليبرالية التي تتضمن بالضرورة تعددية وليس وحدة[٥٢].

الانفصال عن الطبيعة هو عملية بتر، إنه فراق أليم تبدأ معه تشوهات الحالة الاجتماعية، ولكن روسو يعلم تمام العلم أنه لا عودة إلى الوراء،

---

(٥٢) لقد تطرق كارل شميت بطريقته إلى هذا التناقض، بين الديمقراطية والليبرالية، معتبراً أن الليبرالية تقوم على مبدأيْ الحوار المفتوح والتوازن. وتقوم الديمقراطية على مبدأ المساواة والتماثل، ويمكن من حيث المبدأ أن تتخذ شكلاً دكتاتورياً. أما تطور الديمقراطية التاريخي وحق الاقتراع العام فما هي إلا أمور ثانوية بالنسبة إليه، فما التاريخ بالنسبة إلى المبادئ عند مفكري اليمين الأوروبي؟

ولكن يجب فهم ما حصل من أجل التقدم إلى الأمام على نحوٍ يصلح آفات الحالة المدنية. ولا يكفي من أجل ذلك تحكيم قوانين العقل السليم، كما لا يكفي الإيمان بالتقدم والتنوير كحل لجميع المشاكل، التي يكمن أساسها في الجهل بالنسبة إلى فلسفة التنوير، بل يجب السؤال عن المصدر اللاعقلاني للأشياء وإعادة الاعتبار للعاطفة، وطرح سؤال حول عقلانية الحلول العقلانية. وذلك كله يلعب دوراً أساسياً في تربية روسو، وفي تكوين شخصية مواطن جمهوريته.

وعند إعادة إنتاج صورة المجتمع المدني عند روسو ترتسم كأنها صورة المرآة المعكوسة لمفهوم هوبز. حالة الطبيعة ليست حالة حرب تقطع الصلة مع قوانين العقل السليم وإنما هي حالة محايدة أخلاقياً تتميز بالانسجام مع الذات والاكتفاء الذاتي، ويتم الابتعاد عنها نتيجة لنشوء مؤسسة الملكية أو مع نشوء الحيازة التي تحتاج إلى مؤسسة الملكية الاجتماعية لحمايتها ومشروعية اللامساواة التي تصاحبها.

وإذا كانت الدولة تعاقداً اجتماعياً في فكر هوبز يتخلى فيه كل فرد عن حريته كاملة للعاهل، والحاكم المطلق، فإن الدولة عند روسو ليست كذلك وإنما يجب أن تكون عقداً اجتماعياً يتخلى فيه كل منا عن كامل حريته للجميع، أي يتخلى كل إنسان عن حريته لنفسه المشمولة بالجميع، وذلك لكي يعوض بحرية مدنية من حريته الطبيعية أو استقلاله الذي زال بالاعتماد الاجتماعي المتبادل. إنه يتخلى عن كل شيء، كما في حالة هوبز، لكي يكسب كل شيء بصورته الجديدة في الحالة المدنية. وكأن التعاقد هو عملية نفي للنفي يعيد الإنسان المفقود لا كإنسان طبيعي وإنما كإنسان مدني، أي كمواطن، وهذا مغزى قول روسو: «لن نصبح بشراً إلا إذا أصبحنا مواطنين»[٥٣]. والحالة التي تسبق ذلك، أي الحالة الاجتماعية القائمة من دون عدل، بعد عقد اجتماعي أولي ظالم[٥٤]، هي حالة فقد

---

(٥٣) J. A. Shaklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge: [n. pb.], 1985), p. 213.

(٥٤) من المعلقين من يعتقد أن لروسو نظرية تحتوي على عقدين اجتماعيين (Two Social Contracts): الأول هو القديم، الذي تم بتجاوز الحالة الطبيعية ونشوء الملكية، وهو الذي يمكن =

الناس فيها إنسانيتهم ولم يكتسبوا المواطنة. وهي أسوأ حالة ممكنة.

إذا كان العقد الاجتماعي عند هوبز يؤسس عاهلاً، إلهاً فانياً ذا سلطة سيادية مطلقة، فإن العقد «الذي يجب أن يكون» عند روسو يؤسس شعباً قائماً، برؤسائه أو من دونهم، وإرادة عامة لا تتجزأ، ولا تنقل، ولا يمكن التنازل عنها، إلا إذا تنازل الشعب عن كونه شعباً. الصلاحية المطلقة للعاهل تنقلب وتصبح سيادة الشعب ولكنها تبقى مطلقة. وهي سيادة كلية تستند إلى الإرادة العامة (Volonté générale) وهي إرادة الجميع وليس مجموع الإرادات. أي أن العقد الاجتماعي، كما في حالة هوبز، يشكل كائناً جديداً، لكن له إرادة مستندة إلى القاسم الأعظم بين المصالح، أو مستندة إلى ما يجب أن تكون عليه الإرادات، لو تصرفت كما لو أن الصالح العام هو بوصلتها الوحيدة. وهو موقف يذكر بقانون عمانوئيل كانت (Immanuel Kant) الأخلاقي فيما بعد الذي يطلب من الفرد أن يتصرف بحيث تصلح القاعدة التي يستند إليها سلوكه، أن تكون قاعدة عامة. ولكن كانت وضع القضية كقانون خلقي للأفراد وليس كعقد اجتماعي يفرض على الناس أن يكونوا أحراراً.

لم يتمكن روسو الذي كان أكثر عملية في مواقفه السياسية واقتراحاته العملية مما كان في عقده الاجتماعي، من التخلص من عناصر خلاصية في نظريته، كتعبير عن رد فعل على أزمة الحداثة الأولى. نجد في صياغة نظريته بذور النظريات الخلاصية التي سوف تميز الديمقراطية الراديكالية فيما بعد، خاصة ما يتعلق بمحاولة تتبع الكل في الجزء والجزء في الكل في علاقة الأفراد بالمجتمع، وإعادة الوحدة للإنسان المغترب عن إنسانيته كوحدة بين الإنسان والمواطن، تلك الوحدة التي سيبحث عنها ماركس أيضاً فيما بعد. وليس هذا وحده ما يميز النظريات الديمقراطية الراديكالية، وإنما الاعتقاد، إضافة إلى ذلك، بأن الحل يكمن في إقامة نظام اجتماعي/سياسي يضطر فيه الإنسان إلى أن يكون حراً.

= من وجود المجتمع القائم غير العادل؛ والثاني، العقد الاجتماعي «الحقيقي» (خلافاً للقائم) أي ذلك الذي يجب أن يكون. Maurice William Cranston, *The Noble Savage: Jean Jacques Rousseau, 1754-1762* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 302-322.

ردة روسو رومانسية، ولكنها رومانسية من قلب التنوير ذاته وليس من خارجه. صحيح أنه يعتقد أن المال والتجارة قد أفسدا العمل الإنساني وجعلاه يقتصر على البحث عن مردود مادي أو معنوي، ولكن روسو يتفق مع فلاسفة التنوير في أنه لا عودة إلى الوراء، ولن تحصل الإنسانية على براءتها من جديد إلا بثورة قد تكون برأيه أشد وبالاً من الشر الذي جاءت لتعالجه[٥٥]، كما بين نظام بول بوت في كمبوديا فيما بعد عندما أراد التخلص من المدنية وإعادة الشعب إلى «براءته» الفلاحية.

صحيح أن روسو يعتقد أن أخلاقيي عصره، أي أخلاقيي عصر التنوير، لا يعلمون الناس الفضيلة وإنما فن إرضاء الآخرين لكسب ودهم، ولكنه يعتقد أيضاً أن الاكتفاء الذاتي قد ولى إلى غير رجعة. وصحيح أنه يمجد سيادة الشعب ضد نخبوية التنويريين أمثال فولتير، إلا أنه لا يؤمن بحكمة الشعب ولم يعجب بذكاء بسطاء الناس. ليست حالة الإنسان الطبيعية حالة اجتماعية وإنما هي بمعنى ما حالة مادة خام مكتفية بذاتها ومحبة لذاتها على نحوٍ طبيعي وعفوي. والعملية الاجتماعية هي تجزئة وتحطيم لهذه الوحدة المتناسقة مع ذاتها من أجل احتلال حيز في المجتمع، ونسج العلاقات الاجتماعية والحصول على اعتبار من الآخرين.

ويجب أن يبحث عن المحرك والدافع لعمل الإنسان في الإنسان ذاته وليس خارجه. هذا المحرك لا يمكن أن يكون الفهم أو العقل، فقد يدرك الإنسان أن أمراً ما عادل، ومع ذلك لا يقتنع بالحاجة إلى القيام به. البحث يجب أن يكون في مصلحة الإنسان، وعلى النظام الاجتماعي العادل أن يعلم الإنسان اكتشاف مصلحته في الخير العام بدلاً من الحالة السائدة، والتي يظهر فيها دعم الخير العام وكأنه تضحية: «الجميع يتظاهر بأنه يضحي من أجل مصلحة المجموع والجميع يكذب. . . لأنه لا أحد يرتأي الخير العام إلا إذا كان يتلاءم مع مصلحته، ويجب أن يتحول هذا التوجه إلى موضوع السياسة الصحيحة الباحثة عن سعادة البشر»[٥٦].

---

(٥٥) Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, p. 427.

(٥٦) من رسالة إلى ديمونت وردت في: Ibid., p. 436.

لا تتلخص المهمة إذاً بالتبشير العقلاني أو في إظهار العدالة أو إقناع الإنسان عقلانياً بما هو عادل، وإنما يكمن التحدي في إقناع الإنسان أن مصلحته في فعل ما هو عادل. من غير الممكن إيجاد الاتساق أو البحث عن التناسق بين المصالح الأنانية الخاصة كما اعتقد علماء الأخلاق في عصره، بخاصة في الجزر البريطانية، وناقلو أفكارهم إلى فرنسا من الفلاسفة التنويريين. ولكن من الضروري التوصل إلى مصلحة عامة واقعية حقيقية، وهي ليست خيالاً، ولا هي يد السوق الخفية وإنما هي حيز عام قائم على الإدارة العامة. لا يقوم المجتمع نتيجة للحاجة إلى حل التعارض بين المصالح الخاصة، لأنه إذا لم يكن هناك سوى التعارض فلا يمكن أن يقوم الرابط الاجتماعي الذي يجب أن يعتمد على أمر مشترك إيجابي ما وليس على غيابه فحسب.

تربية الإرادة بحيث تلتحم مع الإرادة العامة هي المسألة وليس تربية العقل. وتربية الإرادة أمر غير عقلاني. إنها تنمية لشعور الانتماء لمجموع، وهذا يعني تنمية الشعور الوطني. وهذا مرتبط أيضاً بأن المجموع الذي ينتمي إليه المواطن يشمل بعضهم ويقصي بعضهم الآخر، ولا وجود للمواطن العالمي. ولكي لا يتدهور إلى التعصب يقوم روسو بوضع تمييزات صحيحة نظرياً، ولكن من غير الواضح ماذا يمكن أن تعني من الناحية العملية مثل: المقصود هو ألا تذوب النفس الفردية في المجموع إنما أن تمتد أو تتوسع لتشمله، أو أن الشعور الوطني ليس غاية بذاته وإنما وسيلة. فعملياً قد تتحول الوسيلة إلى غاية، وقد يفسر ذوبان النفس في الجماعة على أنه ذوبان الجماعة في النفس.

لقد حض روسو على تنمية الشعور الوطني في رسالته حول دستور بولندا. ومنذ روسو ارتبط المفهوم الجمهوراني للمجتمع المدني المرتكز على تعريف واضح للخير العام، بوجود وجه آخر له وهو تنمية الشعور الوطني الإقصائي الذي يهدف إلى التحام الإرادة الخاصة بإرادة المجموع، عن طريق المشاركة في مظاهر احتفالية بهذا الانتماء من أنواع تجميل السياسة (Aesthetization of Politics) بالمراسيم والطقوس الجماهيرية والأعياد المدنية والنصب التذكارية والأناشيد الوطنية الحماسية، وغير ذلك من

مظاهر «الديانة المدنية» التي دعا روسو إلى ممارستها في الحيز العام، إضافة إلى الدين المسيحي في الحيز الخاص[٥٧].

يرفض روسو سلطة الحكام المطلقة بقوة، معتبراً إياها عبودية، وهو يرفض العبودية في فصل طويل من **العقد الاجتماعي** باعتبار أن القوة لا تصنع حقاً، وباعتبار العبودية تسلب الإنسان إنسانيته، فجوهر الإنسان هو الحرية ومن دونها تنتفي عن أفعال البشر طبيعتها الأخلاقية، وباعتبار أن العبودية لا يمكن أن تكون ناتجة من تعاقد، فلا تعاقد يعطي لطرف كل شيء ولطرف آخر لا شيء[٥٨]. ولكنه مع ذلك يؤسس سلطة مطلقة، فسلطة الشعب مطلقة. ولكن الشعب يبقى كياناً مجرداً إذا لم تتوفر الديمقراطية كشكل لسلطته، أي يبقى الشعب كياناً معنوياً لا توجد وسائل لترجمة وممارسة قوته. ويفرد المجال لمن شاء من الدكتاتوريين الشعبويين للتكلم باسمه[٥٩]. يعتبر يعقوب تلمون (Jacob Talmon) وكارل بوبر (Karl Popper) وغيرهما من المفكرين روسو أباً روحياً ومسؤولاً أساسياً عن تطور «الديمقراطية التوتاليتارية» التي تبرر الدكتاتورية الشمولية بمبدأ سيادة الشعب وروح الأمة وغير ذلك. ولكن روسو يحاكم في هذا السياق بمفاهيم لم يعرفها ولم يستخدمها وبناء على التقسيمات الإيديولوجية في القرن العشرين، أي أن المحاولة العلمية لتفسيره تتم هنا بتصنيفه بناء على تصنيفات وصراعات الحاضر. كان روسو شعبوياً (Populist) ولكن ليس ممثلاً لتيار الشعبوية (Populism)[٦٠] بمفاهيمنا نفسها اليوم، وإنما كنوع من التمرد، ليس فقط على النظام القائم وإنما أيضاً على تعويل تنويريي تلك المرحلة، ولاسيّما فولتير، على الحكم الملكي المتنور أو حتى على المستبد العادل. وكرد على احتقارهم لبسطاء الناس أو ما يسميهم القرن العشرون بجماهير الشعب. ولكن في عصر روسو لم يقم بعد المجتمع

---

(٥٧) الفرق بينه وبين هوبز أنه يترك مكاناً لديانة في الحيز الخاص، في حين لا يترك هوبز حيزاً حتى للضمير الفردي. أما في الحيز العام، فهناك تقارب بين الرأيين؛ إلا أن الديانة في حالة هوبز، فيجب ألا تكون مدنية. وقد تكون مسيحية، إذا اختار العاهل ذلك، وطالما بقي هو رئيس الكنيسة الفعلي.

(٥٨) لم يدَّعِ هوبز بالطبع أن هناك تعاقداً بين الحاكم والمحكوم.

(٥٩) Jacob Leib Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker and Warburg, 1952), p. 6.

(٦٠) Shaklar, *Men and Citizens*, pp. 216-217.

الجماهيري ولا مفهوم الجماهير الذي تمثله شعبوية القرن العشرين. شعبوية روسو هي رد على نخبوية فولتير والتنوير بعامة، وليست رداً على الديمقراطية الليبرالية ولا على غيرها من تيارات القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

لقد رفض روسو النظام التمثيلي واعتبره عملية تزوير للسيادة الشعبية، فممثلو الشعب يتحولون في النهاية إلى أوصياء عليه. وعلى عكس مونتسكيو الذي يعتقد أن كل ديمقراطية بلا ممثلين هي استبداد شعبي مرتقب، فإن روسو يعتقد أن أي حكومة تمثيلية هي تمهيد لتحول الديمقراطية إلى استبداد حيث إنه ينظر بعين الشك إلى كل سلطة تمثيلية، ولذلك يترك التمثيل للسلطة التنفيذية فقط، وهي التي يجب أن تكون منتخبة ومسؤولة أمام الشعب. ويبقى الشعب محتفظاً بالسلطة التشريعية فهي لا تنقل. ولكن علينا هنا أن نسجل أربعة استدراكات قبل الاستمرار:

١ ـ إن روسو وإن كان يتهم المؤسسات الاجتماعية، وأولها الملكية، بالمسؤولية عن فساد الإنسان في أطروحته «حول أصل اللامساواة بين البشر»، إلا أنه في **العقد الاجتماعي** لا يرى حلاً إلا بالمؤسسات الاجتماعية. ولا معنى لعبارة «إجبار الإنسان أن يكون حراً» عند روسو إلا بتفسيرين: الأول هو حكم القانون، أي أن تتم سيادة الشعب عن طريق حكم القانون، والثاني هو طاعة رأي الأغلبية. ومع أن سيادة روسو تقوم على الإجماع، إلا أنه لا تفسير عملياً لمثل هذه العبارات إلا في إجبار الفرد على إخضاع إرادته لإرادة الأغلبية.

٢ ـ إن روسو راديكالي ولا يعرف الحلول الوسطية في النظرية. أما عملياً، بخاصة في اقتراحاته حول دستور بولندا، فقد كان وسطياً وواقعياً. فهو لم يعتقد مثلاً أنه بالإمكان التخلص من نظام القنانة بسرعة، ولم يقترح تغيير النظام القائم بقطيعة وثورية، وإنما اقترح تحسينه تدريجياً، ولكنه لم يضع الحلول الوسطية في النظرية ذاتها. ومن المفيد أن يتذكر ذلك منظرو المجتمع المدني في الوطن العربي في المرحلة الراهنة.

٣ ـ لقد جعل روسو الديمقراطية جزءاً من مفهوم المجتمع المدني، وبعد أن كانت حتى عصره تعتبر حكم الرعاع، جعلها روسو النظام الأمثل، ولكن هذه المثالية هي السبب في عدم قدرتها على التحقق. فالديمقراطية برأي

روسو نظام للآلهة وليس للبشر. ولكن مع ذلك منح مفهوم سيادة الشعب، وهو أساس أية ديمقراطية مستقبلية، رواجاً وكثافة لم يسبق لهما مثيل.

٤ ـ يعارض روسو وجود الأحزاب لأنها تشكل إرادات جماعية داخل الإرادة العامة، أي أنها تحاول تشكيل أمة أو أمم داخل الأمة، وبذلك تزور العلاقة المباشرة بين الأفراد وبين الإرادة العامة وتشوه بالتالي محصلة الإرادة العامة. وفي الحقيقة فإن منطق روسو يقود إلى أن كل فرد يشكل بذاته حزباً وله إرادة متكاملة، ولذلك فإن الترجمة الأوفى لرأيه هي إجراء استفتاء شعبي حول كل قرار مصيري. ولكن إذا وضعنا الأمور في قالب نظري نسبي فإن رأي روسو هذا لا يعني أنه كلما قل عدد الأحزاب كانت الأوضاع أفضل، وإنما على العكس من ذلك. روسو يفضل عدم وجود أحزاب، ولكن إذا أردنا تفسيره بروح نظريته، فإنه كلما ازداد عدد الأحزاب واقترب عددها من عدد الأفراد كان هذا تعبيراً أصدق لتعددية الأفكار والمشاريع، وهي واسعة كعدد الأفراد ذاتهم. ولذلك فإن أعتى أعداء نظرية روسو بمفاهيم اليوم ليسوا التعددية الحزبية والتنظيمية والمؤسسات المدنية على أنواعها وإنما نظام الحزبين.

حتى فترة روسو كان يبدو أن هنالك تنافراً بين عنصر الفصل بين السلطات والحريات المدنية من جهة أولى، وأي فكرة حول السيادة من جهة ثانية. جعل روسو هذا التناقض في وحدة واحدة جزءاً من منظومته. فسلطة الشعب المطلقة ليست نقيض الحريات بل شرطها. وقد رسخت هذه الفكرة في أذهان الديمقراطيين بعد روسو إلى درجة جعلت جون ستيوارت ميل ودو توكفيل يبذلان جهداً خاصاً لإقناع مثقفي القرن التاسع عشر أن سيادة الشعب شرط غير كافٍ وأنه من دون إقامة نظام من الحماية القانونية لحريات الأفراد والأقليات قد تتحول سيادة الشعب إلى قمع أفراد الشعب وقمع حرياتهم[٦١].

يعرّف روسو الحرية المدنية في **العقد الاجتماعي** بكونها تأمين الإمكانية لكل إنسان في أن يحصل على سعادته بطريقته الخاصة وبحماية من الإرادة العامة وقوانينها. هدف روسو، مثل هدف ماركس، ليس السلطة بل الحرية

---

(٦١) Martin, *The Rise of French Liberal Thought*, p. 195.

من خلال النظام الاجتماعي الذي يؤمن للإنسان لقاءه مع جوهره. وجوهره عند كليهما هو الحرية. ولكن تفسيرهما النظري يحتمل وجهين، إن كان ذلك في الثورة الفرنسية، وإن كان ذلك في الثورة البلشفية. ولكن الارتباك النظري الذي تتيحه النظريات يجب ألا يؤدي إلى «التضحية بالقمح مع الزؤان الذي ذرته رياح التغيير التاريخي». فلكل منهما موقف جوهري يجب ألا يضحى به في سبيل إزالة الارتباك أو خجلاً أمام ليبرالية نهاية القرن العشرين.

ويتلخص هذا الموقف في أنه لكي تتلاءم الحرية مع السلطة يجب أن يتوفر قدر من المساواة، وإذا لم تتوفر المساواة تتناقض السلطة مع الحرية لأن هدفها يغدو حماية وتأمين اللامساواة بين البشر. ليس هنالك مكان في عقد روسو لمواطن غني إلى درجة تمكنه من أن يشتري الآخر، أو فقير إلى درجة يضطر فيها إلى بيع نفسه. لقد أدخل روسو عنصر المساواة إلى المجتمع المدني، وبذلك جعل العدالة الاجتماعية شرط الحرية وشرط أن تنسجم الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة.

ويحتفظ هذا الموقف بأهمية خاصة في المناقشات الدائرة في العالم الثالث، ومن ضمنه الوطن العربي، حول المجتمع المدني. ومع أن حلم المساواة أصبح بعيداً عن التحقيق إلا أن هدف تأمين مستوى معيشي لائق لأفراد الشعب هو شرط لتطور مجتمع مدني يشمل المجتمع بأسره وليس نخب الطبقة الوسطى فحسب. وهذا الهدف مستحيل التحقيق من دون دور تنموي وفاعل للدولة. فطالما بقيت جماهير الشعب تعيش في ظروف أدنى من مرتبة الفقر المعرفة اجتماعياً في مرحلة التطور المعطاة، فذلك يعني أنها مستثناة من المجتمع المدني. ولذلك أيضاً يجد العديد من مثقفي العالم الثالث أنفسهم عندما يتحدثون عن المجتمع المدني، أنهم يتحدثون عن أنفسهم والطبقات الاجتماعية التي يتواصلون معها، لأن الإرادة الخاصة للأفراد من بسطاء الناس غير منسجمة مع «الرأي العام» الذي يمثلونه ويحاولون عرضه كمجتمع مدني.

الفصل الثالث

انفصال المجتمع المدني عن الدولة
لكي يعود إليها

بالإمكان تلخيص اعتراض التيارات التعبيرية (Expressionism) وتطوراتها الرومانسية فيما بعد على فكر الأنوار بأنه تعامل مع الإنسان كذات (Subject) تشكل بؤرة لحزمة من الرغبات الأنانية والحاجات الطبيعية، لا تلبث أن تجعل من الطبيعة والمجتمع أداة لتحقيقها أو موضوعاً لها (Object). الفلسفة التنويرية نفعية في أخلاقياتها، وذرية أو تذريرية (Atomized) في نظريتها الاجتماعية وتحليلية في نظرتها للإنسان، فلا عجب أن تجد نفسها إذاً تتطلع إلى إيجاد نوع من الهندسة الاجتماعية لإعادة تشكيل أو إنتاج ما حللته في النظرية والأخلاق. تنظيم المجتمع وجلب السعادة للإنسان يتخذان شكل هندسة اجتماعية تنطلق من الأركان الأساسية أو العناصر المكونة الأولى التي تحلل إليها الإنسان والمجتمع.

تنطلق الفلسفة التعبيرية، بخاصة عند هيردر (Herder)، من أن الناس كائنات تعبيرية بحكم انتمائها الضروري إلى ثقافة (Culture)، والثقافة تنمو في جماعة ولا يمكن اختزالها أو تحليلها إلى ما هو أبعد من ذلك. الإنسان ذات تعبيرية، والجماعة ذات تعبيرية على مستوى آخر، لا يمكن اختزاله لمستوى الأفراد. إنها ليست أداة بيد الأفراد ولا هي نتاج تعاقد أو هندسة اجتماعية، يقوم بها الأفراد لتحقيق رغبة أو رغبات أو لتأمين مصلحة أو معيشة. للجماعة خصوصية ثقافية أو شخصية ثقافية غير قابلة للاختزال إلى مجموعة من الثقافات الفردية، كما أن للفرد فردانيته التي لا يمكن تحليلها إلى غرائز ونزوات وصفات بسيطة كما لا يمكن قصرها على الجماعة. بناءً على ذلك، فإن تعبيرية هيردر الأولى، خلافاً لتطويراتها الرومانسية، تنويرية في جوهرها، لأنها تركت الفرد متفرداً وغير قابل للاختزال في الجماعة أو للاشتقاق من روح الشعب أو الأمة. إضافة إلى ذلك فإن الشخصية الثقافية المتفردة لم تكن بنظر هيردر خصوصية شعب بعينه، بل صفة جوهرية لكل شعب متطور.

أما الاعتراض المباشر الثاني فقد جاء امتداداً لفلسفة التنوير ذاتها ومحاولة للتعامل مع تناقضات هذه الفلسفة. لقد صدر هذا الاعتراض عن فلسفة الحرية الأخلاقية عند عمانوئيل كانت (Immanuel Kant)، تلك الفلسفة التي يصح أيضاً ان نطلق عليها تسمية الفردانية الأخلاقية (Moral Individualism). لقد فصل كانت السعادة عن الأخلاق فصلاً حاداً مفجراً وحدتهما التي كانت تشكل ميزة فلسفة الأنوار. وتحول الحكم الأخلاقي عند كانت إلى حكم شكلاني، إلى أمر متحرك بدافع ذاتي هو الدافع الأخلاقي كما فقد كل مضمون أو موضوع له خارج ذاته. لقد تحول القرار الأخلاقي إلى واجب أخلاقي، أي إلى حسم هو واجب بذاته من دون صلة بأية اعتبارات مادية خارجة عنه. هذا الحكم الأخلاقي هو عبارة عن حق تقرير المصير الحر للفرد الإنسان، إنه قاعدة استقلالية الفرد (Autonomy) وتفرده. ليس الفعل الأخلاقي فعل العدالة أو فعل الخير، وإنما هو فعل يتم بدافع الأخلاق أو العدالة أو الخير، إنه فعل تم بدافع القانون الأخلاقي الذي ينص على أن يعمل الإنسان أو يسلك بحيث يصلح سلوكه قاعدة عامة أو قانوناً عاماً للسلوك الإنساني.

لا يشكل القانون الأخلاقي (Moral Imperative) وازعاً أخلاقياً فحسب، وإنما يشكل أيضاً عقلنة للإرادة الإنسانية، وذلك بجعلها تتحدد على أساس صالح للإنسانية جمعاء، أو بكلمات أخرى على أساس صالح للتعميم، ولا توجد عقلنة من دون تعميم[١].

الاعتراض الأول على فلسفة الأنوار يوحد الأخلاق والجماعة بينما يوحد الاعتراض الثاني الفرد والأخلاق دافعاً بالفردية إلى درجة الاستقلالية الأخلاقية (Moral Autonomy) لكل فرد.

وقد حاول هيغل، مهما بدا ذلك مستحيلاً، أن يوحد الاعتراضين عن طريق العقل. لقد اتخذ العقل عند هيغل وظيفة تركيبية تتجاوز الوظيفة

---

(١) لن نحاول في هذا الفصل التعرض لأي تفصيل لفلسفة عمانوئيل كانت الأخلاقية، أو حتى لنظريته السياسية؛ وقد درس هذا الموضوع بتفصيل لا حاجة بنا إلى تكراره هنا. ولكننا احتجنا إلى هذه العبارات، حول الفلسفة الأخلاقية، كمقدمة لدراسة نظرية هيغل في المجتمع المدني.

انظر أيضاً: Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Modern European Philosophy (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 3-9.

التحليلية التي عهدناها في فلسفة الأنوار. لقد أشغل التركيب في فكر الأنوار وظيفة الفن وأشغل عند هيغل وظيفة الفلسفة العقلية. ويكون البحث عن الوحدة بين الاعتراضين بتطوير كل منهما إلى مداه الاقصى: الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، المواطن والجماعة، الحرية والحتمية، إلى أن يلتقي القطبان في اللانهائي الذي يشتمل على النهائي في ذاته، أي إلى أن يلتقيا في المطلق.

ترفض الفلسفة التعبيرية اعتبار الطبيعة بمعانيها الشاعرية مجرد أداة للحاجة الإنسانية، كما ترفض اعتبار الجماعة بشخصيتها الثقافية المميزة مجرد موضوع للرغبة الفردية. أما الفلسفة الكانتية النقدية، فإنها ترفض تسخير الأخلاق لأي هدف حتى لو كان الاجتماع ذاته[٢] أو السعادة الإنسانية ذاتها. الأخلاق حرة بل هي أساس الحرية الفردية المترفعة عن الحاجات والرغبات. ويحاول هيغل في **فلسفة الحق**، وفي تقسيمه خطة تطوير مفهوم الأخلاق إلى أخلاق ذاتية وموضوعية ومطلقة، أن يوحد بين الفلسفتين[٣]. ويشكل هذا التجريد الأول حول فلسفة هيغل الأخلاقية السر الكامن وراء واقعية وحاضرية[٤] مذهب هيغل الفلسفي في عصرنا ـ لأن هذا الهدف، أي وحدة الجماعة التي تحمل معنى يتجاوز الأداتية من دون التخلي عن فردية الفرد وحرية الفرد والاعتراف بفردانيته من دون تذريره ـ هذا الهدف يبقى هدف الإنسان المعاصر ودافعه الأساسي للإنتاج الفلسفي والفني، وربما أيضاً الدافع الأرقى للعمل السياسي.

لقد تفتحت براعم النظريات الغربية التي حاولت التعامل مع سلبيات النظام الرأسمالي على أغصان فكر التنوير. وتلك هي حال فكرة المساواة والعدالة في توزيع الثروة الجماعية، كما هي حال أفكار التضامن والتكافل الاجتماعي. حتى الفكر الرومانسي أسهم أيضاً بذلك في اعتراضه على تذرير

---

(٢) مع أنها ترتئي أنها صالحة كأساس للاجتماع، على قاعدة القانون الأخلاقي الذي يصلح قانوناً عاماً.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٤) اشتققنا هذه الكلمة من مفهوم «حاضر»، أي الحضور والوقت الحاضر في آن. والمقصود هو أن فلسفة هيغل ذات علاقة أو صلة (Relevancy) بالحاضر.

الأفراد وتجييش تنظيم العمل، وتفكيك وحدة المجتمع العضوية التي تفرضها لغة رأس المال ذات الطبيعة التجريدية، وذلك بتشديده على فردانية الفرد كما على فردانية البنى الاجتماعية. هذه الفردانية تحولت إلى التشديد على حرية كل فرد الشخصية وكيانه، كذلك على حرية وتفرد الأقليات، وغير ذلك في الفكر الليبرالي عند ميل (John Stuart Mill) وفون هومبولدت (Von Humboldt) وغيرهما فيما بعد. لم ينشأ الفكر الليبرالي باشتقاق مباشر من فكر التنوير الاسكتلندي، كما أن الرومانسية لم تكن مجرد معارضة لليبرالية، فكلاهما وليد روح التعامل النقدي نفسه مع فكر الأنوار، ولم يكن تعارضهما من دون لقاء. لم يكن فكر الأنوار ليبرالياً بذاته، كما لم تكن الفكرة الرومانسية من دون أثر في الفكر الليبرالي.

من أهم مميزات فكر الحداثة الأولى مقابل الفكر التقليدي الذي استند إلى أفلاطون وأرسطو، اعتبار رغبات الإنسان وحاجاته من المعطيات التي ينطلق منها التعليل والمحاججة الأخلاقية. وليست المعطيات بذاتها موضوع حكم أخلاقي وإنما منطلق لهذا الحكم. لقد أصبح عمل العقل الأساسي هو التقدير والحساب (Reckoning) وأصبحت مهمة العقل العملي الحساب الواعي لكيفية الوصول إلى أهداف ليست بحد ذاتها موضوع حساب.

لم يعد العقل العملي يلتزم بنظام كوني للأشياء ذي طابع قيمي، وأصبح العقل السياسي ذا طابع عملي وليس مجرد التزام أو محاكاة لنظام الأشياء في الطبيعة، أو في الجماعة الإنسانية. حتى طاعة السيادة طاعة عمياء، عند توماس هوبز، تنبع من قرار مبني على حسابات عقلية يجريها الإنسان، وعلى عواقب يقدِّرها تقديراً عقلياً. يحدد الإنسان التزاماته للعقد، كما رأينا، بإرادته. من هنا أهمية أسطورة العقد الاجتماعي (أو نظرية العقد الاجتماعي، والتسمية متوقفة على وجهة نظر المتكلم). من هذه الناحية، أي من ناحية اعتبار المجتمع والدولة والطاعة وغير ذلك، مبنية كلُّها على حسابات عقلية لأفراد، فإن لوك بقبوله قانوناً طبيعياً إلهياً، يمثِّل ردة جزئية إلى الفكر التقليدي، ما قبل الحداثي. إذا كان القانون الطبيعي هو العقل القائم في نظام الأشياء، فهذا يعني أن القانون الطبيعي غير ناجم عن قرار الإنسان العقلي. لوك أكثر ليبرالية من هوبز، ولكنه بالتأكيد اقل عقلانية

منه، أو توخياً للدقة، أقل تشديداً على استقلال العقل البشري، واحتكاره للممارسة الاجتماعية(٥).

لقد بدأ التحدي لهذا النوع من الفكر من داخل فكر الأنوار ذاته بروسو، وبعد ذلك بلوره كانت فلسفياً. ويكمن هذا التحدي في رفض تماهي الخير مع المصلحة والعقل مع مجرد الحساب. ولا ينبع الالتزام الأخلاقي بموجب هذا التفكير من أمر ما خارجه مثل الخوف من الموت أو الرغبة في تحقيق السعادة وإنما من ذاته. أما العقل الكامن فيه، فإنه لا يتجلى بمجرد المقدرة على حساب العواقب، وإنما بالقدرة على تعميم الحكم الأخلاقي ليتحول إلى قانون عام.

ولكن فكرة الحرية التي يأتي بها هذا التوجه الأخلاقي هي فكرة عن حرية شكلانية، وهي بالتالي لا تصلح قاعدة أو أساساً لاشتقاق نظرية سياسية. ولذلك تنتهي هذه النظرية إلى الاقتراض من النظرية النفعية عند ولوجها علم السياسة. إنها مضطرة إلى البدء بأفراد يسعون إلى تحقيق رغباتهم ومصالحهم، في حين تتدخل أوامر الأخلاق والواجب وعالمية العقل كتحديدات وقيود على هذا السعي، وذلك لكي تتوافق الحرية الشكلانية السلبية للأفراد اجتماعياً. لذلك نرى أن نظرية كانت الأخلاقية ثورية للغاية، وبخاصة في تأسيسها لأتونوميا الفرد الاخلاقية، وفصلها فصلاً تاماً بين الاعتبارات الأخلاقية والاعتبارات الأخرى. وتسمح نظرية كانت حول الفرد الأخلاقي بالوصول إلى استنتاجات سياسية عديدة، ولكنها مألوفة.

لا تقبل نظريته العبودية وتحترم الحرية التي تشمل حرية اختيار الدين والمهنة. كما تتطلب عقلانيته حكم القانون وترى في الاعتباطية ونزوة الحكم عدوين. والمساواة أمام القانون تتلاءم تماماً مع نظرية كانت الشكلية. ومن دون هذا المبدأ الشكلي المسمى بحكم القانون الوضعي في الحالة

(٥) ويعتقد بعض المعلقين أن هنالك علاقة بين النسبية المعرفية وقبول الليبرالية، وبين الدكتاتورية الحديثة وادعاء المعرفة المطلقة. ولا أوافق على وجود مثل هذه العلاقة الضرورية، كما لا أعتقد أن موقف لوك من القانون الطبيعي الإلهي كان تعبيراً عن نسبية ابيستمولوجية.

الاجتماعية، والذي يتحول إلى حكم القانون الأخلاقي (الممكن التعميم) في الحالة الفردية، لا يمكن تخيل الديمقراطية ولا الجاهزية الفردية عند الإنسان الحديث لتقبل حكم القانون(٦).

ولكن لم يكن باستطاعة هذه النظرية الأخلاقية الثورية تأسيس نظرية سياسية، ولذلك تبدو النظرية السياسية مألوفة، لأنها لا تتعدى كثيراً الرغبة التنويرية في إيجاد الانسجام بين الإرادة الفردية ومصلحة الجماعة، والتي تعرفنا عليها قبل كانت.

من هنا نقد هيغل لأفكار كل من كانت وروسو، وبدرجة أكبر نقده للأخير، لأنه في مثل هذا النوع من التفكير بالحرية الإنسانية الفردية يفرض العام على الخاص من خارجه فرضاً، ويفرض الكل على الجزء(٧). ويذهب هيغل بعيداً في تحليله إلى رؤية الدمار الذي حل بالثورة الفرنسية في مرحلتها اليعقوبية نتيجة طبيعية لهذا الفكر الذي يفرض العموم (المصلحة العامة، الإرادة العامة) على الخصوص (إرادة الأفراد وحرياتهم) من خارجه. هنا تتحول الحرية الشكلانية المطلقة التي لا مادة لها ولا مضمون، بما هي حرية إرادة فردية اعتباطية، إلى قوة تدميرية مطلقة عندما تقمعها الإرادة العامة على مستوى الأفراد وتتقمصها في الوقت ذاته على مستوى المجتمع المنظم أو الدولة.

البحث عن الحرية يجب أن يتم برأي هيغل في الجماعة وليس ضدها، والعام يجب أن يتطور من داخل الخاص لا أن يفرض عليه من خارجه. ولكي يتسنى ذلك لا يكفي أن يطور الخاص فكرة العام كتجريد، كما هي حال القانون الأخلاقي عند كانت، وإنما يجب أن يتدرج الانتقال السياسي

---

(٦) يبقى السؤال حول ما إذا كانت هذه الجاهزية الفردية شرطاً لنشوء النظام الديمقراطي غير محسوم، إذ إن هناك فرقاً، لا نود التطرق إليه هنا، بين الشروط النظرية للديمقراطية وشروط قيامها التاريخية.

(٧) انظر نقد هيغل لفكرتَيْ كانت وروسو حول حرية الإرادة في المقطع ٢٩ والمقطع ٢٥٨ من كتاب **فلسفة الحق**. المصدر المستخدم في هذا الكتاب هو المصدر الألماني: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in Zwanzig Baenden, Reclam Universal-Bibliothek; Nr. 8388-93 (Stuttgart: Reclam, [1970]), Bd. 7, pp. 80-83.

الاجتماعي من الخاص إلى العام في المؤسسة الاجتماعية ذاتها[8] هذه الحاجة إلى تطوير العموم من الخصوص أو الكلي من الجزئي هي التي تضمن عدم الانتقال التعاقدي المفاجئ من الفرد إلى الدولة بل تجعله انتقالاً متوسطاً من العائلة إلى الدولة. وهذا التوسط بين العائلة والدولة هو الذي أوجد مؤسسات المجتمع المدني.

ومثل كل خطوات هيغل المثلثة في منطقه، تبدأ وحدة العام والخاص هنا أيضاً كوحدة مباشرة غير متوسطة وغير منعكسة، أي غير واقعية لذاتها في العائلة، ثم تنفصل إلى خاص وعام في المجتمع المدني، حيث يتفرد الفرد في جزئيته ويكون عليه أن يتعاقد مع الأفراد الآخرين لكي يوجد العام، ثم تأتي مرحلة الدولة، حيث يلتقي العام والخاص في وحدة متوسطة ومنعكسة، وبالتالي عينية؛ فالواقع العيني هو واقع الدولة. والنظرية في النهاية هي نظرية الدولة. وخلافاً لفكر الحداثة الأولى، **لا ينشئ التعاقد عند هيغل دولةً وإنما مجتمعاً مدنياً، وبذلك تتميز فكرة المجتمع المدني فعلاً، وللمرة الأولى، من الدولة.**

المجتمع المدني نتاج رؤية الأفراد أحراراً. إنه الحيز الذي يتصرف فيه البشر كأفراد جزئيين خصوصيين لا كأعضاء مباشرين في العائلة أو منعكسين في الدولة، «وإن حق خصوصية الذات في أن تكون راضية، أو بكلمات أخرى، الحق في الحرية الذاتية تشكل نقطة التحول والمنعطف بين الأزمنة القديمة والحداثة»[9]، أي بكلماتنا إن نشوء حيز عام جديد هو المجتمع المدني وعدم اقتصار الحيز العام على الدولة ولا الحيز الخاص على العائلة هو ما يميز الحداثة برأي هيغل. إنه لا يتوقف على فصل السلطات وتوازنها داخل الدولة كما هي الحال عند مونتسكيو، ولا هو الدولة القائمة على التعاقد ولا المجتمع الموجود بالطبيعة قبل التعاقد عند لوك، بل يتميز من الدولة بكونه مجتمعاً ومؤسسة تقوم على التعاقد، أي إنه ليس مجتمعاً طبيعياً كما أنه ليس دولة.

---

(٨) الأمر سيان طبعاً عند هيغل، لأنه كما تمثل كل مرحلة تاريخية فكرةً بعينها، في نسق الجدل المنطقي، كذلك فإن كل مؤسسة اجتماعية تمثل فكرة، فيتحول تطور المؤسسات وتدرُّجها إلى مراحل فكرية في تطوير مصطلح الدولة.

(٩) Ibid., p. 233, section 124.

ومثل دو توكفيل يبحث هيغل على جماعات ذات معنى في الدولة (أو في الطريق النظري المؤدي إلى إنتاج مفهوم الدولة)، وهذه الجماعات تصلح كأطر جزئية يتماهى الأفراد معها وينتمون إليها، لكي لا يختصر التماهي في ذوبان الفرد في الكلي. هذه الأطر تشكل أيضاً فاصلاً بين الفرد والمجتمع الكلي (الدولة/ الأمة) وتحافظ على تنوع ما داخل هذا المجتمع الكلي.

هذا التماهي هو الذي يشكل في نهاية المطاف «الأخلاق الاجتماعية» أو «الأخلاق المتموضعة» (Sittlichkeit) خلافاً للأخلاق (Moralitaet) التي يتحدث عنها هيغل. الأخلاق الفردية تواجه ما هو قائم بما يجب أن يكون على نحوٍ مجرد، في حين تمثل الأخلاق الاجتماعية المتموضعة في المؤسسات الاجتماعية القائمة عبر التاريخ وحدة جدلية في الواقع بين ما هو قائم وما يجب أن يكون.

وتبدو هذه الأفكار حول الأخلاق الاجتماعية المتموضعة في المؤسسات المجتمعية غامضة بالنسبة إلينا، لأن ثقافتنا، في الحالة التقليدية، تتعامل مع المؤسسة الاجتماعية، وكأنما هي توسعةٌ للعائلة وقيمها: عرف وعادة غير مطروحة للمساءلة؛ أما في حالة كونها ديمقراطية، فتكون عادة ثقافة ليبرالية تفهم الأخلاق بشكل قرار فرداني فقط، ولا ترى قيمة أخلاقية للحيز الاجتماعي القائم. والحق، أن العقلية التقليدية تستطيع تصور القيمة الأخلاقية للمؤسسة الاجتماعية القائمة، مثل العائلة الممتدة والوقف والعشيرة وغيرها. لكن الفرق، أنها تتعامل معها كأنها عائلة موسعة. ومن غير الواضح تماماً، ما إذا كان هيغل يطرح عند تعامله مع الحيز العام الأخلاقي عودةً إلى قيم الأهل (Community) التقليدية أم أنه يتقدم إلى الأمام، انطلاقاً من الفرد المتحرر، عند كانت. أعتقد أنه في نظرية المجتمع المدني الهيغلية تصادف النزعتين: نزعة حداثية تعاقدية في تناولها للمؤسسة الاجتماعية، ونزعة عضوية تتعامل معها، بوصفها عرفاً وعادة.

ويميل فكر التنوير إلى التعامل مع إصلاح الدولة على أنه يتلخص بفرض أفضل دستور ممكن عليها. في حين يرى هيغل أن القضية لا تحل بهندسة اجتماعية ولا بفرض الدستور المثالي المتنور (التنور عكس الجهل) على الشعب. فمن غير الممكن زرع الدساتير في دول غريبة وبيئات غريبة لا تتماهى

معها. ويجب على العملية أن تتم بالتدريج بحيث يكون التتابع بين التماهيات من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق القائمة في المؤسسات الاجتماعية إلى الدولة.

لم يكن باستطاعة هيغل أن يكتشف أن المجتمع الحديث لا يمتاز بصراع بين أخلاقيات مختلفة فحسب، وإنما ما يميزه في الواقع هو وجود سياسات مختلفة تعبر عن القيم نفسها أو مفاهيم قيمية مختلفة للسياسة نفسها، ولذلك فهو لم ير أن الأخلاق الموضوعية الممأسة يجب أن تتضمن إجماعاً إجرائياً بالأساس، بحيث يتم الصراع بين هذه المفاهيم المختلفة[١٠] في سياق هذا الإجماع الإجرائي ومن خلال احترامه. وقد يقود هذا الإجماع الإجرائي ـ على قواعد اللعبة الديمقراطية ـ إلى هوية مشتركة مبنية على مقدمات أولية مشتركة ومفهومة في ذاتها[١١]، بغض النظر عن صحة هذه النظرية وعن قدرة الإجراء الديمقراطي على تزويد الفرد بهوية أو بديل من الهوية.

على أية حال، لم يكن هذا التصور هيغلياً، وما كان بالإمكان أن يكون في ذلك السياق التاريخي. ولكن نظرية هيغل في المجتمع المدني تُفسِح في المجال ـ على الرغم من ذلك ـ أمام وجود معارضة ضمن نظام الحكم القائم في الدولة، لأنه بموجب نظريته يوجد دائماً مجال للصراع بين الأخلاق الموضوعية الممأسسة وبين الممارسة المؤسسية ذاتها، أي بين القيمة التي تقوم المؤسسة على أساسها والممارسة العملية لصانعي القرار فيها. وهذه الفجوة هي القاعدة لوجود معارضة سياسية، كما أنها هي القاعدة للنقد والتغيير. المؤسسات الاجتماعية ليست تموضع الأفكار الديمقراطية، بل هي تموضع مفاهيمها أو أفكارها ذاتها؛ الأمر الذي يخلق صراعاً وتوتراً بين مفهوم المؤسسة الأخلاقي وواقعها. وإذا رغبنا بتفسير سخي لهيغل فقد يصلح هذا التوتر أساساً لتوجيه النقد الديمقراطي إلى المؤسسة.

---

(١٠) انظر: Andrew Arato, «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society,» in Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson, eds., *Hegel and Legal Theory* (New York; London: Routledge and Kegan Paul, 1991), p. 303.

(١١) هذا ما أطلق عليه هابرماس، فيما بعد، اسمَ الوطنية الدستورية (Constitutional Patriotism). ونسمح لأنفسنا بمجازفة تقديرية مفادها أن عدم تمكن هذه الوطنية الدستورية من تشكيل هوية، أو بديل من الهوية، هو السر في محاولة إحياء جمهورانية المجتمع المدني في المناقشة المعاصرة حوله.

المجتمع المدني هو الإطار الأكثر تميزاً الذي يحصل فيه التوتر بين ما هو قائم وما يجدر أن يكون، وذلك بسبب التقسيم الداخلي لهذا الحيز المؤسسي. المجتمع المدني هو نظام للحياة الأخلاقية ضائع بين قطبيه: الوجود والعدم. إنه تموضع للأخلاق الاجتماعية كمظهر مجرد وخارجي، ثم نفي له لتعود وتتحقق على نحوٍ أكثر عينية في كل مرة إلى أن تصل المطلق إلى الدولة. ولكن حتى في الدولة التي من المفروض أن تستريح فيها تناقضات المجتمع المدني، يبقى التقسيم الوظيفي قائماً وتبقى تداخلات المجتمع المدني مع الدولة قائمة. الانتقال من المجتمع المدني إلى الدولة تدريجي، لأن الدولة قائمة في المجتمع المدني، والمجتمع المدني قائم في الدولة كما سنرى. وتظهر هذه التداخلات في أول تعريف مقتضب ومجرد للمجتمع المدني في المقطع ١٥٧ من كتاب **فلسفة الحق**: «إنه رابطة للأفراد كأعضاء في عمومية شكلية وذلك بواسطة حاجاتهم، ثم بواسطة النظام الحقوقي كأداة للحفاظ على أمن الافراد وعلى ملكياتهم كنظام مفروض من خارجهم ينظم مصالحهم الخاصة والعامة»[١٢]. يوحد المجتمع المدني إذاً بين الرابطة القائمة على الحاجة المادية والرابطة الحقوقية المفروضة على الأفراد لتنظيم تعاقداتهم.

تتموضع الأخلاق الاجتماعية أولاً في عمومية نظام الحاجات (System of Needs) (أو السوق)، ثم تنعكس عن ذاته بأشكال أكثر فأكثر وعياً لذاتها، إلى أن نصل إلى تداخلها مع الدولة، عن طريق الرأي العام ومجلس الطبقات. وتبقى الحركة قائمة في الدولة، إذ لا يوجد دولة حققت انعكاساً عقلياً، أو وعياً مطلقاً للأخلاق الاجتماعية إلا كمفهوم نظري.

الوسيط الأول إذاً هو، كما ذكرنا، نظام الحاجات الذي حتمه العمل الإنساني والتبادل، أما الوسيط الثاني، فهو التعاونية الأهلية (Corporation). زراعية، وتجارية، وإدارية، وتشمل في حالة هيغل النقابة والأخويات الحرفية وأنظمة الامتيازات المهنية والطبقية وغير ذلك. أما الوسيط الثالث، فهو الشرطة والقضاء. وتعني الشرطة في حالة هيغل الرقابة الاجتماعية، أي الحماية

---

(١٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 306.

والأمن، كما تعني قضايا الرفاه الاجتماعي. هنا يبدأ التداخل بين المجتمع المدني والدولة، حيث تظهر الدولة في المجتمع المدني وبخاصة في القضايا التي لا يمكن تركها للأفراد ومصالحهم الجزئية، ولا حتى لتعاقداتهم، وهي في نهاية المطاف جزئية لأنها تعاقدات بين مصالح جزئية. وتشمل هذه القضايا الحاجات الاجتماعية الأساسية كالأمن والحفاظ على ملكية الناس وحياتهم وحرياتهم أو قضايا مثل الطاقة والمواصلات، أو في لغة عصرنا مسائل الطاقة والبنية التحتية وحماية البيئة مثلاً. يتعامل هيغل مع هذه الحلقات الوسيطة: القضاء والشرطة وكأنها جزء من المجتمع المدني، مع أنهما لا ينتميان إلى الاقتصاد أو ما يسميه هو بنظام الحاجات، كما أنهما بحاجة إلى قوة وليس إلى تعاقد فقط لفرضهما، وهي قوة الدولة في النهاية ـ ولكن في النهاية فقط ـ فمن حيث المبدأ والأصل هذه فروع من المجتمع المدني.

أولاً: جماعة الحاجات (The Community of Needs)

في مقالته حول قانون الإصلاح الانكليزي (The English Reform Bill) يمجد هيغل الحرية المتجسدة في المجتمع المدني الانكليزي، مقابل الأوضاع المتخلفة في القارة الأوروبية، ولكنه، في الوقت ذاته، يحذر من انعدام المساواة كإحدى إسقاطات نشوء هذا المجتمع. ويرى هيغل أن إحدى حسنات المجتمع المدني الانكليزي هي تطور الوعي السياسي ورقيه بالنسبة إلى دول أخرى في القارة الأوروبية، وانتشار الشعور بالكبرياء الوطني والنظرة العملية للسياسة. ولكن التمايزات الطبقية(١٣) وانتشار اللامساواة هي من سيئات المجتمع المدني، وقدرة الحكومة في هذه الحالة على التدخل محدودة، لأنها تحتاج إلى دعم البرلمان المؤلف أساساً من أصحاب الامتيازات. لم يعد المجتمع المدني قادراً منذ فترة طويلة على محاربة الفقر في إنكلترا برأي

---

(١٣) يستخدم هيغل مصطلح «Class» لدى حديثه عن الطبقة الإنكليزية، في حين يستخدم مصطلح «Estate» عند حديثه عن الدول الأوروبية الأخرى. والفرق واضح ومتعلق بأن الطبقة تشكل جزءاً من الاقتصاد الرأسمالي في حين تشكل الطبقة السياسية «Estate» جماعة الامتيازات، وهي نوع من الجماعة العضوية أيضاً (Community) في الوقت ذاته، وقد تكون منظمة على نحو تعاوني (Corporation). انظر: Z. A. Polkzynski, «An Introduction to Hegel's Political Theory,» in: Thomas Malcolm Knox and Z. A Polkzynski, eds., *Hegel's Political Theory* (Oxford: [n. pb.], 1964), pp. 66-67.

هيغل، ولولا تحيز البرلمان للأغنياء لخضع موضوع الفقر لمعالجة السلطة منذ فترة طويلة هناك.

في هذه المرحلة المبكرة من فلسفته لا يرى هيغل بديلاً من الدولة للتدخل في قضايا أو نزعات ثلاث رئيسية للمجتمع المدني، وهو تطور الأوليغاركية والسيطرة الطبقية وإفقار فئات واسعة من الناس. يظهر البرلمان هنا كجزء من المجتمع المدني خاضعاً لتوازنات القوى نفسها فيه بما في ذلك الطبقية. ولكي تقوم السلطة بدورها هنا يجب أن تتحرر من البرلمان. ولكن العملية التاريخية اتخذت كما اتضح فيما بعد مساراً آخر غير الذي اقترح هيغل: إبقاء البرلمان جزءاً من المجتمع المدني وتحرر الدولة من البرلمان، بمعنى قدرتها على استيعابه وتجاوزه. ويتلخص مسار التطور التاريخي الفعلي للديمقراطية في ابتعاد البرلمان عن المجتمع المدني واصطفافه كجهاز من أجهزة الدولة، وازدياد صلاحياته في الدولة كسلطة تشريعية وليس مجرد سياسة علنية ومفتوحة لتثقيف المواطنين في الشؤون العامة. كما يتلخص أيضاً، ومقابل تحول البرلمان إلى سلطة دولة، في توسيع مجال حق الاقتراع والترشيح تدريجياً، على نحوٍ لا يشمل فيه البرلمان أصحاب الامتيازات فحسب.

في نظرية هيغل حول المجتمع المدني محاولة مستمرة لحل مشكلة الإفقار والاغتراب الناجمة عن مبدأ الأنانية الفردية والملكية الخاصة، التي يقوم عليها المجتمع المدني من دون التنازل عن الفرد وحريته وحقه في التعاقد. ومن أجل ذلك ينطلق هيغل من الخطوة الأولى في تأسيس المجتمع المدني، وهي العمل من أجل سد الحاجات البشرية ضمن نظام الملكية الخاصة أو التبادل بين أصحاب الملكية الخاصة أو ما يسميه بنظام الحاجات.

اكتشف هيغل عملية موضعة الذات الإنسانية في العمل أو في نتائج العمل، وما العمل إلا عملية التبادل بين الإنسان وشروط حياته الطبيعية. ولكن العمل اجتماعي وليس منعزلاً، وبالتالي فإن عملية كفاية الحاجات الإنسانية، أي العمل، هي عملية من الاعتماد المتبادل. وتنظيم هذه العملية، أي عملية الاعتماد المتبادل، وقيام جماعة الحاجات كأساس لوجود مجتمع مدني أو تنظيمها في مجتمع مدني هما إنجاز الحداثة.

في المقطع ١٨٢ من **فلسفة الحق** يبين هيغل كيف يتحول الخاص والجزئي إلى عام بواسطة نظام الحاجات. يبدأ المجتمع المدني بالخروج من نطاق العائلة، الإنسان فيه هو كيان فردي خاص جزئي، وليس عضواً في كلية أخلاقية هي العائلة: «الشخص العيني الذي يتحول إلى غاية خاصة، ككلية من الاحتياجات وكخليط من الضرورة الطبيعية واعتباطية الإرادة هو أساس المجتمع المدني. ولكنه الشخص الخاص في علاقة مع خصوصيات شبيهة به، بحيث يحقق كل منها ذاته ويعمل على سد حاجاته عن طريق العلاقة مع الآخر. الخصوص يحقق ذاته بالتحول إلى عموم، والعموم يظهر كأنه المبدأ الآخر المختلف بالنسبة إلى الخصوص[١٤]. وفي الإضافات إلى هذا المقطع يشرح هيغل في هذه المرحلة المبكرة من تطوير مفهوم المجتمع المدني أن **المجتمع المدني هو الفرق أو الاختلاف الذي يدخل بين العائلة والدولة**، مع أن تشكيله يتم بعد بناء الدولة لأنه كفرق أو كاختلاف بين العائلة والدولة يفترض وجود الدولة.

وينتمي بناء المجتمع المدني إلى العالم الحديث لأنه يترافق مع تخيل الدولة كوحدة بين أشخاص مختلفين، أي كقاسم مشترك، وهذا التخيل للدولة كتجمع أو كقاسم مشترك هو عنصر المجتمع المدني/ البرجوازي في تشكل الدولة. في المجتمع البرجوازي/ المدني كل فرد هو غاية ذاته وغاية بذاته، ومن هذا المنظور كل آخر هو لا شيء. ولكن الفرد لا يصل إلى غاية ذاته من دون الآخر، الآخر يصبح وسيلة للذات لتحقيق غاياتها. لكي يتم ذلك تصبغ الغاية الخاصة ذاتها بصفة أو بصيغة العموم، وبتعلقها بالآخرين تكفي حاجة ذاتها في الوقت الذي تكفي فيه حاجات الآخرين. تحقق الخاص يشترط وجود العام، والعام يتحول إلى الوسيط بين ما هو خاص وفيه يجد الخاص تعبيراً عن نفسه[١٥].

وقد شكل تطور الخصوصية الفردية في الدولة القديمة تلك اللحظة التاريخية المعبرة عن انهيار القيم وفساد الأخلاق[١٦]. وعندما كانت الدولة

---

(١٤) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 339.

(١٥) Ibid., pp. 339-340.

(١٦) Ibid., pp. 341-343.

تقوم على مبدأ ديني أو بطريركي أبوي كانت الخصوصية أو الفردية تظهر كنقيض سالب، أي كهدم للعمومية أو للكلية، إذ لم يكن العموم ناجماً عن تحقق الخصوصية. إن لحظة بناء المجتمع المدني في الحداثة هي لحظة الهدم بالنسبة إلى القيم التقليدية وفي فهمها لذاتها، ففيها لم تكن الذات قائمة في الموضوع، وأي تعبير عنها كان يعني هدم البنيان الاجتماعي، إن كان ذلك في جمهورية أفلاطون أو في نظام الطبقات الهندي في حينه. وينتقد هيغل هنا بالطبع التصور الذي يرجع الإنسان إلى حالة طبيعية بدائية حرة، فالتصور بأن الإنسان يعيش بحرية في ما يسمى بحالته الطبيعية من خلال سد حاجات بسيطة يكفيها مباشرةً، وبالأدوات التي توفرها طبيعته هو تصور خاطئ جذرياً[17]. الحاجة الطبيعية المباشرة وسدها المباشر ليست حالة الفرد الإنساني الحر وإنما حالة النفس الخام وقد غاصت في الطبيعة، بحيث يصعب تمييزها منها، وبحيث يصعب تمييز الحرية من الضرورة الطبيعية. والحرية لا تكمن في الطبيعة وإنما في تمييز النفس الإنسانية من الطبيعة وقدرتها على الانعكاس عن ذاتها.

وفي مرحلة مبكرة من تطور هيغل الفكري وفي تعليقاته على حياة إبراهيم الخليل في كتابه **روح المسيحية ومصيرها**، يفصل هيغل فصلاً تاماً بين الاستقلال المبني على الاكتفاء والحرية. فالحرية مرتبطة كمفهوم بتحقيق الذات في نظام اجتماعي عقلاني قابل للإدراك. أما في ظروف من شظف العيش وخشونته، فلا يبقى مجال لتطور ثقافة الفرد، وبالتالي لا مجال للحديث عن حرية. ولا شك في أننا نلحظ هنا تأثيرات المتنورين الانكليز مثل جيمس ستيوارت ميل الذي أكد أن الحرية لا يمكن أن تنشأ في أشكال حياتية غير مركَّبة وغير متطورة[18].

يتطور نظام الحاجات الحديث مع غنى هذه الحاجات وتعقيدها وتركيبها ومع تطور الأمرين معاً: الفردية الخصوصية والاعتماد المتبادل في مجال

---

(١٧) Ibid., p. 350.

(١٨) انظر تحليل: Raymond Plant, «Economic and Social Integration in Hegel's Political Philosophy,» in: Donald P. Verne, ed., *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of the Objective Spirit* (New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, ©1980), pp. 59-90.

العمل، حيث تظهر الخصوصية كمساهمة في خير المجموع أو تظهر كعمومية. ولكن في الوقت ذاته تتطور الخصوصية كانعدام للمساواة في المهارات وفي الملكية وفي الثروة. واللامساواة والإفقار هما الوجه الآخر للمجتمع المدني، ومع ازدياد حدة اللامساواة والإفقار يظهر أيضاً مفهوم المساواة كمفهوم مجرد، هو مجرد نفي للامساواة. لقد أظهر هيغل أن المجتمع المدني هو ما يميز المجتمع الحديث من المجتمعات السابقة، وهذا يعني في الحقيقة وبكلمات أخرى أن الحداثة هي ما تميز المجتمع المدني من المجتمعات السابقة. ولكنه بين أيضاً أن معالجة تناقضات المجتمع المدني هي التي تقود نحو تطور وظائف الدولة الحديثة أو السياسة الحديثة.

بعد تموضع الرغبات والحاجات والمصالح الفردية في الاعتماد المتبادل ينشأ عموم يخضع الفرد له، ولكنه إخضاع يتطور إلى ما هو مخالف لإخضاع العائلة أو القبيلة للفرد. إنه فرد وفي فرديته تكمن علاقة حقوق وواجبات، أي ذات حقوقية. والحقوق تنظم أول ما تنظم الملكية الخاصة، ومن دون هذا التنظيم لا يكون الاعتماد المتبادل ممكناً. فالمجتمع الحديث يقوم ويتقدم في بحثه عن الانسجام في الاختلاف أو عن المشترك في التباين، ويتم الدمج في المجال الاقتصادي في عملية سد الحاجات، حيث يظهر أن العمل والملكية، كعمل متموضع لا تحدد أهميتها بما هي بالنسبة إلى الفرد وإنما بما هي بالنسبة إلى الآخرين، أو بقدر ما يعترف بها من قبل الآخرين. الملكية الخاصة لا تعني شيئاً من دون الاعتراف الاجتماعي بها. إنها إذاً خاصة بقدر ما هي اجتماعية. وعندما تنتظم الملكية الخاصة حقوقياً يصبح للقانون وجوده الكوني (Universal) المستقل عن إرادات الأفراد الخاصة. هنا تظهر حدود علاقات التبادل وحدود السوق. فالتبادل بين البشر في علاقات السوق لا يمكن أن يتم من دون القانون ومن دون عملية تنظيم أو إدارة العدالة. ولكن السوق وحدها وبحد ذاتها لا تنتج قانوناً وعدالة، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى السلطة، السلطة العامة (Public Authority; Oeffentliche macht).

الملكية الخاصة الفردية هي أساس المجتمع المدني. ولكن للملكية الخاصة حدودها، وبخاصة أنها تعبير عن تشيؤ الإرادة الإنسانية وموضعتها في الأشياء. صحيح أنها تعبير بدائي وأساسي في آن عن الحرية المدنية،

ولكنها حرية مقولبة في أشياء مادية، وبالتالي خاضعة لتقلبات وتغيرات واعتبارات اجتماعية لا يستطيع المالك أن يتحكم بها[١٩].

وفي حين يكمن الحل لهذه المعضلة عند كارل ماركس في إلغاء الملكية الخاصة والانتقال إلى الملكية الاجتماعية، لكي يتحقق الانسجام بين الطبيعة الاجتماعية للعمل القائمة في تقسيم العمل والاعتماد المتبادل وبين الملكية، يدفع هيغل بالإنسان إلى تجاوز الحرية الإرادوية المرتبطة بالملكية، وذلك عن طريق ترسيخ فهمه للأخلاق، وعن طريق استثمار مؤسسات العائلة والمجتمع المدني والدولة، حيث لا يكون الإنسان كائناً اقتصادياً ولا يتصرف كإنسان اقتصادي إلا في حيز محدد من الكلية الاجتماعية، ويتصرف تبعاً لاعتبارات أخرى غير اعتبارات الربح في المؤسسات المختلفة.

ليس المجتمع المدني عند هيغل شرط الحرية الطبيعي وإنما هو مجال أخلاقي ناشئ تاريخياً بين الدولة والاقتصاد المنزلي. إنه فسيفساء من الأفراد والطبقات والجماعات والمؤسسات التي ينظم علاقاتها المتبادلة القانون المدني المبني على التعاقد والذي لا تشكل الدولة طرفاً مباشراً فيه خلافاً للقانون الجنائي والدستوري. المجتمع المدني ليس معطى خارج الزمان، وإنما هو نتاج الاقتصاد الحديث الذي ينشأ مع العلم الحديث والذي يؤدي إلى القطع الكامل مع المحيط الطبيعي، ويجعل الإنسان ينظم حياته الاجتماعية لا بمحاكاة الطبيعة وإنما باستقلال عنها، وليس بناءً على الروابط العاطفية وقدسية البنى الاجتماعية وإنما على المصالح الخاصة، أي على كسر علاقات التعاطف داخل العائلة. والنتيجة هي قيام مصالح جزئية متنافرة لا تجد بينها لغة مشتركة إلا من وراء ظهر الفاعلين[٢٠].

التبادل بين أرباب العائلات هو ما يؤلف المجتمع المدني بداية، وبذلك يؤسسه على المصالح الخاصة. ويتم التبادل عن طريق التعاقد الذي

---

(١٩) قارن مع: Peter Stillman, «Reason, Property, and Civil Society in the Philosophy of Right,» in: Verne, ed., Ibid.

(٢٠) تحولت هذه النظرية إلى مركّب أساسي في نظرية ماركس حول صنمية رأس المال، والعلاقات الاجتماعية السائدة، وسيطرتها على الفرد الذي صنعها، بدلاً من أن يسيطر هو عليها. يجعل ماركس هذه الظاهرة أساساً لكل الإيديولوجيا والوعي المقلوب في النظام الرأسمالي.

يهدف إلى تبادل منتجات العمل الخاص أو الملكية الخاصة. الاهتمام بالملكية الخاصة وحمايتها مصلحة عامة تشمل، كما سنرى، إدارة العدالة، أي النظام الحقوقي والشرطة والمجالس والجمعيات على أنواعها. ولا يوجد بعد خط فاصل واضح بين التمييز بين العائلة والمجتمع المدني من جهة أولى، والتمييز بين الخاص والعام من جهة ثانية؛ فالفصل بين التمييزين وحدوده تطور تاريخياً[٢١]. ولذلك فإن تعاقد أرباب العائلات من الذكور هو ما يظهر وكأنه تعاقد المصالح الخاصة. الحيز الخاص ليس هو الحيز الفردي (سواء أكان الفرد رجلاً أم امرأة) وإنما هو حيز رب العائلة في بيته.

يتم في نظرية المجتمع المدني عند هيغل تجاوز الملكية جدلياً، أي نفيها والاحتفاظ بها في الوقت ذاته في حيز أشمل منها، وذلك بالتقدم نحو علاقات إنسانية لاتعاقدية. التعاقدات أساس المجتمع المدني عند هيغل، وهو يقصر التعاقدات على رؤساء العائلات، أي بين الأفراد المالكين الذكور. ولكن مع تقدم البناء المفهومي من المجتمع المدني نحو الدولة تبدأ أهمية التعاقد بالتناقص إلى أن يرفضها هيغل رفضاً كلياً كأساس للدولة. فمن غير المعقول أن تبنى الدولة على الإرادة التعاقدية المفارقة والعرضية والتقلبية للأفراد. نظرية هيغل في الدولة مبنية ليس على التعاقد وإنما على نفي التعاقد[٢٢] كأساس للدولة واعتباره أساساً للمجتمع المدني فحسب.

---

(٢١) من المفيد في هذا السياق دراسة تطور الحقوق المدنية التي ترمي إلى توسيع الحيز الخاص وجدليتها مع مطالب الحركة النسوية، التي قد ترى في توسيع الحيز الخاص مجالاً لسيطرة الرجل، وتدعو بالتالي، إلى اختراق الحيز العام لحصون العائلة، لكي تساند المرأة بالنظام الحقوقي وسيادة القانون، في صراعها مع الرجل.

(٢٢) وعندما يقوم ماركس بنفي نظرية هيغل جدلياً، لا بد من أن نلحظ عنده عودة ما إلى التعاقد، أو على الأقل، إلى افتراض وجود مجتمع منظم، قبل الدولة، وإمكانية وجوده في المستقبل، كتعاقد حر بين أفراد؛ أي أن في نفي ماركس لهيغل هنالك عودة إلى أفراد العقد الاجتماعي، الذين تعرفنا عليهم عند هوبز ولوك. ولكنها عودة إلى الأفراد الملموسين، كما في كتاب **الإيديولوجيا الألمانية**، حيث ينطلق ماركس وإنغلز ـ كما يدعيان ـ من الأفراد الملموسين المحسوسين. «الأسس التي نبدأ نحن بها ليست عقائد اعتباطية وإنما مقدمات حقيقية واقعية يستطيع الإنسان في خياله فقط أن يتجرد منها. إنها الأفراد الحقيقيون، نشاطهم وشروط حياتهم المادية القائمة والتي يقومون هم بإنتاجها. . .». انظر: Karl Marx and Friedrich Engels, «Die Deutsche Ideologie,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. 3 (Berlin: [n. pb.], 1969), p. 20.

الدولة من هذا المنظور، منظور عينية الأفراد، هي عبارة عن تجريد، وليست جوهراً، كما هي عند هيغل. الملموس الوحيد هو الأفراد، وما السيادة إلا روح مجموع الإرادات الفردية.

ينتج المجتمع المدني القائم على الملكية الخاصة والتعاقد نظام الطبقات (Estaes)، كما ينتج الفاقة والعوز وطبقة العمال الأجيرين، وهي في نظر هيغل، المؤشرُ الأكثر سلبية لإسقاطات المجتمع المدني، إذا ما أطلق العنان لقوانين السوق والتعاقد لتحكم وحدها. والفقر بحد ذاته لا ينتج الحالة العقلية التي يسميها هيغل «الرعاع»، وإنما تنشأ خصوصية هذا النوع من الفقر من إضافة الاغتراب عن الدولة والمجتمع والنظام القائم، وذلك بتحطم البنى الأهلية.

ليست عملية تطور المجتمع المدني مستقلة عن عملية الفقدان التدريجي للهوية عند الأغنياء، وعند الفقراء على حد سواء. والأغنياء الجدد الذين يقوم مركزهم على الثروة المكتسبة، ولا ينبع من رابطة إرثية، يحتاجون باستمرار إلى إثبات أنفسهم وهويتهم، وبالتالي فإن نشاطهم الاجتماعي هو مظاهرة مستمرة ومحمومة لإثبات الذات بما في ذلك من مظاهر مشوهة.

وكما ينتقل المجتمع المدني في صيرورته كمفهوم بالتدريج من نظام الحاجات إلى السلطة وحكم القانون كرابط بين الأفراد المذررين، فإنه ينتقل كذلك إلى التعاونية الأهلية أو الرابطة الأخوية التقليدية كوسيط وبديل من الهوية المفقودة والعائلة. ولكن يثبت أيضاً أن التعاونية محددة ونهائية لأنها تبقي على السلطة العامة، سلطة إدارة العدالة الخارجية، أي مفروضة عليها من الخارج، وبالتالي يتوجب الانتقال إلى الدولة.

إن التردد بين اعتبار تعاونية هيغل تنظيماً قروسطياً واعتبارها بديلاً لانهيار التنظيمات القروسطية الأهلية الناجم عن تذرير العلاقات البشرية، هو الذي يجعلنا نتردد بين اعتبار هيغل فيلسوفاً محافظاً أو حديثاً. والحق، إنه كلا الأمرين معاً، وإنه لا بدّ من رؤية الجانب القروسطي المحافظ على التقاليد في مفهومه للتعاونية على نمط النقابة الحرفية والطائفة وغير ذلك. هنالك عنصر محافظ في تعاونية هيغل باعتبارها غير قائمة على التعاقد وغير مشتقة من الأفراد، بل إن منزلة الأفراد مشتقة منها. هنالك إذاً في الحيز العام الذي نطلق عليه تسمية المجتمع المدني مجال لحقول مختلفة، يتعامل فيها الأفراد مرة على أساس التعاقد ومرة على أساس العرف والعادة والتقليد

والامتيازات المولودة. وهذه التعددية ضرورية في مفهوم هيغل للمجتمع المدني. الأول من دون الثاني سوق يُنجِب إفقاراً رعاعياً لا تضبطه إلا الدولة، بتدخل من أعلى، على شكل الإرادة العامة وفرض المساواة المجردة. والثاني، من دون الأول، أي من دون مفهوم الفرد ذي الحقوق، مجتمع تقليدي متخلف لا يستحق تسمية المجتمع المدني.

ثانياً: التعاونية الأهلية (Corporation)

يعتقد بعض منظري الديمقراطية الغربية أن مشكلة هذه الديمقراطية الأساسية كامنة في الاغتراب الاجتماعي عن المؤسسات الديمقراطية التمثيلية، أي في انعدام الديمقراطية المشاركة. وتظهر هذه الفكرة في عدة أشكال، منها البحث عن الديمقراطية الأهلية (Communitarian Democracy)، كما تظهر في التشديد على الاغتراب عن مؤسسات الدولة التي تزداد تعقيداً وتركيباً وفي انعدام الشفافية، أو في انتشار الثقافة الجماهيرية (Mass Culture)[٢٣] الناجمة عن اجتماع تذرير الأفراد مع سطوة تقانة وسائل الإعلام. ثم ينتج الفرد الاستهلاكي ذو البعد الواحد. إنه رومانسي في تعامله مع الحيز الخاص وتجسداته المختلفة، ونفعي عقلاني في تعامله مع الحيز العام وفي الممارسة الاجتماعية. ومن حين إلى آخر تتفجر القوى الرومانسية المصادرة إلى الحيز الخاص على شكل مشاعر قومية جماعية تجرف ما في طريقها. ولكن في الحياة اليومية العادية، حين يظهر قول مثل «ما أطيب الموت من أجل الوطن»، أو «إما الموت أو النصر» وغيرها، كأنه كلام

---

(٢٣) انظر: Norberto Bobbio, *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*, translated by Roger Griffin; edited and introduced by Richard Bellamy (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, ©1987), p. 28.

يذكر بوبيو أربعة تناقضات للديمقراطية الحديثة وهي ناجمة عن آليات تطورها:

١ ـ الأوليغاركية أو الطغمة الناجمة عن ازدياد قوة المؤسسات وخاصة التنفيذية منها.

٢ ـ البيروقراطية الناجمة عن ازدياد حجم مؤسسات الدولة.

٣ ـ التكنوقراطية الناجمة عن ازدياد المهارات اللازمة وعن الحاجة إلى اختصاصيين، لحل المسائل المتعلقة بالحياة في ظل النظام الديمقراطي.

٤ ـ ازدياد الديمقراطية يؤدي إلى ازدياد المشاركة الجماهيرية في النشاط السياسي، وبالتالي ازدياد تأثير المزاج المحافظ عند اتخاذ القرارات.

مجانين، تكون السيطرة في صالح البنى الاجتماعية المغتربة وليس للرومانسية الفردية، بل وتتحول إلى تسخير تلك الأخيرة لخدمتها في الدعايات التجارية مثلاً أو في الدراما الإعلامية الإخبارية المتكررة (انظر قضية سيمبسون في الولايات المتحدة ومقتل إسحق رابين، وكيفية استثمارها إعلامياً في الحيز الخاص الرومانسي الذي يصله الإعلام إلى البيت عن طريق التلفزيون).

يرجع الإغراء الكامن في فكر هيغل، وجاذبيته لمنظري الديمقراطية المعاصرين، إلى محاولته وساطة ووسطية مفهوم المجتمع المدني بالذات، أي إلى تأسيسه على سلسلة من الوسائط بين الفرد والدولة من جهة أولى، وإلى عدم التخلي نظرياً عن البنى العضوية المشاركة التي لا يغترب فيها الأفراد عن الجماعة، بل واعتبارها جزءاً لا يتجزأ من المجتمع المدني الحديث من جهة ثانية. من هنا تنبع أهمية التعاونية الأهلية الهيغلية في نظرية المجتمع المدني.

يبدأ التدرج في الانتماء من نظام الحاجات الذي يخلص إلى أن الفرد ينتمي إلى طبقة وجماعة مهنية ونقابة وغير ذلك مما يمنعه من التذرر من جهة أولى، أو من الانضواء في رابطة اجتماعية مجردة (المجتمع، الإدارة العامة، الأمة) من جهة ثانية. لقد أثبتت الثورة الفرنسية، بنظر هيغل، عقم إمكان تحقيق الديمقراطية المباشرة والشاملة. ويتوجب على النظام الديمقراطي التمثيلي ألا يحاول تمثيل الأفراد في تناثرهم أو في كونهم جزئيات متناثرة، بل يجب أن يمثلهم كأعضاء في جماعات، أي أنه يجب أن يكون للجماعة تمثيل بصفتها جماعة.

منذ كتاب **علم ظهور الروح** رفض هيغل الديمقراطية المباشرة من نوع استفتاءات روسو، كما رفض في كتاب **فلسفة الحق** الديمقراطية التمثيلية المبنية على حق الاقتراع العام. وقد بين في كتاب **علم ظهور الروح** أن عقل التنوير قد اشترط على المؤسسة الاجتماعية، لكي يكون باستطاعته إعادة إنتاجها نظرياً والتعرف عليها، أن تكون أولاً نافعة للإنسان، وثانياً أن تكون من إنتاجه. ولكن هيغل يخالف عقل التنوير في أن الإرادة الجزئية التي تتصور ذاتها إرادة كونية هي أساس شرعية المؤسسات. فهي غير قادرة على إلزام

ذاتها تجاه ذاتها، وما أرادته بالأمس قد لا تريده اليوم، فكيف يمكن أن تكون ملزمة تجاه الآخرين(٢٤).

المهرب **الأول** من هذا الوضع هو فرض الإرادة العامة، فرض الكلي على الجزئي بعقد روسو الاجتماعي، والمهرب **الثاني** هو تقمص الجزئي للكلي في شخصيته. وعندما يتقمص الجزئي الكلي يفترض أن بقية الأجزاء تشكل تهديداً له. الحل الذي يقترحه هيغل هو التوسط بين الجزئي والكلي توسطاً تقبله الأجزاء، وتعي معناه بل وتتضامن معه، أي يكون جزءاً من تركيبتها الاجتماعية والفرضية. وفي كتاب **فلسفة الحق** يرفض هيغل أن يكون حق الاقتراع العام وساطة كافية ومقبولة بين الجزئي والكلي. فعندما يدلي بصوته يبقى الجزئي جزئياً(٢٥)، ولم يخطر في بال هيغل أن المواطن العلني الرأي والاهتمامات هو ذلك الذي يدلي بصوته سراً، كما لو كان خلسة في حماية الدستور المعاصر، بل وقد يقرر الجزئي عدم الإدلاء بصوته نتيجة لفقدان معنى عملية الاقتراع بالنسبة إليه، كما يحصل في العالم المعاصر بعد أن توسع حق الاقتراع ليشمل المواطنين جميعاً. فالمواطن العادي قد يشعر بعدم قدرته على التأثير، وبالتالي بفقدان معنى عملية الاقتراع. وهذا ما يقصده هيغل من منظورنا اليوم، أو هكذا نفسره عندما يتحدث عن عدم وجود وساطة ذات معنى للفرد بينه وبين الكلي.

يواجه هيغل مشكلة روسو نفسها، وهي التوفيق عملياً ونظرياً بين الجزئي والكلي. يقفز روسو مباشرة إلى الدولة والعقد الاجتماعي الكلياني الشمولي الذي ينظم كل شيء، أما هيغل، فإنه يتدرج مثل مونتسكيو، ليتداخل الحيز الخاص مع الحيز العام، والمجتمع المدني مع الدولة. وإذا لم يحصل مثل هذا الانتقال التدريجي، كانت الدولة والإرادة العامة تجريداً مفروضاً على الجزئي، أي مجرد أداة قمع عامة للإرادة الخاصة. حل هذه المعضلة، كما ذكرنا، هو التوسط. وحتى عند الاقتراع، يجب أن يضمن التصويت ليس أخذ أصوات الأفراد بعين الاعتبار فحسب، وإنما أخذ

---

(٢٤) W. Ver Eecke, «The Relation between Economics and Politics in Hegel,» in: Verne, ed., *Hegel's Social and Political Thought*, p. 95.

(٢٥) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 481, section 311.

المجالات والمصالح المختلفة التي ينتمي إليها أولئك الأفراد بعين الاعتبار. فالسلطة التشريعية يجب أن تكون ممثلة للطبقات المختلفة (Estates). هذا هو حل مشكلة فرض الكلي على الجزئي.

أما بالنسبة إلى مشكلة تقمص الجزئي لدور الكلي، وبالتالي استثناء الآخرين من السلطة، فإن حلها يتم بتحديد سلطة الملك والفصل بين السلطات، وتحديد الرقابة على السلطة التنفيذية من أعلى بواسطة المبنى الهرمي للسلطة، ومن الأسفل بواسطة التعاونيات الأهلية والمؤسسات وغيرها، ولكن يجب تحديد سلطة السلطة التشريعية أيضاً وذلك بجعلها مثل التنفيذية خاضعة للرقابة والمحاسبة(٢٦).

يخالف فيلسوفنا موقف روسو الخاص بالتنظيمات أو المؤسسات «الجزئية» داخل المجتمع من جميع النواحي. ديمقراطية روسو الراديكالية الشمولية وعقده الاجتماعي يتطلبان أن يشارك الجميع في كل قرار، وهما بذلك استفتائية صالحة للجمهوريات الصغيرة وغير صالحة للدول الكبيرة. ولكن معارضة هيغل، كما رأينا، لا تتوقف على عدم ملاءمة هذه الطريقة للدول الكبيرة الحجم، وإنما نتيجة للحاجة الجوهرية لوجود وساطة بين الجزء والكل. إضافة إلى ذلك فإنني أجد هنا تصوراً آخر لموضوع الصلات وبين الفرد والأمة (Nation). ويعتقد روسو وبعده، أو في إثره، سييز (Emmanuel Joseph Sieyès)، أن المؤسسات والروابط لا تؤدي إلى تزوير إرادة الأفراد بتقليل عدد الأفراد واختزالهم في عدد الروابط التي تمثلهم فحسب وإنما تؤدي إلى إقامة أمم داخل الأمة(٢٧). قد يؤدي الموقف الديمقراطي الراديكالي إذاً إلى تصور

---

(٢٦) علينا ألا ننسى بالطبع أن هيغل يفترض أصلاً وجود سوق حرة أيضاً، أي وجود مراكز اقتصادية حرة، لاتخاذ القرار الاقتصادي، باستقلال عن الدولة. وهذا تحديد يشتمل عليه المجتمع المدني، وتحدده طبيعة الدولة أيضاً. التقدم نحو التعاونية، كتحديد للسلطة، لا يعني زوال أهمية النشاط الاقتصادي الحر للأفراد في المجتمع المدني. لقد أبقى هيغل الاقتصاد في حيز المجتمع المدني، في حين أخرج الدولة (من دون أن يفصلها بالطبع)، ثم قصر ماركس المجتمع المدني على السوق الرأسمالي. ثم عاد بارسونز وغرامشي فأخرجا الاقتصاد من المجتمع المدني. أما نظريات القرن العشرين فقد أحيت تقاليد دو توكفيل، بإضافة الحركات الاجتماعية والمدنية، بل وقصر المجتمع المدني عليها.

(٢٧) Emmanuel Joseph Sieyès, *What is the Third Estate*, translated by M. Blondel; edited with historical notes by S. E. Finer; introduction by Peter Campbell (London: Pall Mall Press, [c1963]), p. 159.

كلياني شمولي للأمة كعلاقة مباشرة بين المجموع والأفراد. والتصور التقليدي الذي يشدد على دور الحلقات والمؤسسات الوسيطة يقيم، خلافاً للموقف الجمهوراني، آفاقاً لحداثة تعددية تخلق حاجزاً ليس فقط بين المجتمع والدولة، وإنما بين الفرد والمجتمع العام المجرد، أي الأمة. وسوف نعود إلى معالجة هذا الموضوع لاحقاً في الفصل المتعلق بالمجتمع المدني والأمة والقومية، ولكن لا بد من بعض الملاحظات هنا لأننا لن نفرد لهيغل مكاناً خاصاً عند معالجة موضوع المجتمع المدني والقومية، فهو ليس أحد منظري هذا الموضوع المشهورين، ولم يولِ الموضوع جل اهتمامه لأن القومية بدت له أقل عقلانية وأقل عاطفية من أن تصلح أساساً للدول.

هنالك بحسب رأي هيغل نزعتان هدامتان تتهددان المجتمع الحديث، نزعة فردانية وأنانية المجتمع المدني التي لا حدود لها، والتي تؤدي إلى استقطاب المجتمع المدني بين غني وفقير، ونزعة الإرادة العامة التي تزيل جميع الفوارق وتفرض المساواة العامة[٢٨].

قد يؤدي تجانس (Homogenization) المجتمع الحديث الناجم عن تذرير الأفراد إلى تحطيم البنى التقليدية من دون الاستعاضة منها ببنى وسيطة أخرى، مما يؤدي إلى نزوع نحو القومية المتطرفة والإيديولوجيا الشمولية. لم يعد بالإمكان العودة إلى التوازن الذي يفترض أنه كان قائماً بين الجزء والكل، بين الفرد والمجموع في المدينة/ الدولة اليونانية. وبالتالي فإن البديل الوحيد لهذه النزعة القومية الشمولية الجارفة التي تتهدد المجتمع الحديث، هو إيجاد بؤر تضامنية داخل المجتمع تخفف من وحدانية المجتمع المجرد ذاته. المفروض هو خلق تنوع في الهويات والتضامنات كان قائماً في المجتمعات التقليدية، ولا تصلح القومية أساساً لمثل هذا التنوع لأنها تميل إلى إقصاء التنوع، ولهذا السبب ذاته فإن الدول المتعددة القوميات مهددة في الحداثة.

لم تستطع النفعية العقلانية وحدها أن تجيب عن سؤال الهوية بعد انهيار البنى التقليدية أو تفريغها من محتواها أو إضعافها. ولذلك غالباً ما حافظت

(٢٨) في ما عدا ذلك، قد تتميز هذه النزعة الأخيرة بفرض هوية واحدة، هي هوية الأمة على الأفراد، كهوية قومية واحدة، وبعدم الاعتراف بوجود هويات وتضامنات أخرى جزئية لديهم.

المجتمعات على البنى التقليدية بعد الحداثة بإعادة إنتاجها كنوع من المحافظة في ظل الحداثة، أو استعاضت منها بعصبيات حديثة، أو باللجوء إلى دين علماني جديد هو الإيديولوجيا القومية. وحتى في دول مثل الولايات المتحدة، والتي بدت وكأنها تقوم دستورياً على نمط مبتكر من النفعية كأساس فكري، عقائدي، برزت بسرعة فائقة الحاجةُ إلى دين مدني وإلى ميثولوجيا المكتشفين، أو الرواد الأوائل، وإيديولوجيا الفرص غير المحدودة والأرض البكر وغير ذلك. علاوةً على ذلك، فإن قيام الكنائس الأهلية والجهوية، التي ميزت مناطق بعينها في أمريكا، قد مثلت أيضاً نوعاً من البنى الوسيطة التي سدت رمق الحاجة إلى الهوية.

إن تجانس ورتابة الحداثة البادية في تذرير الأفراد يزيد من اغتراب الفرد، كما يزيد من اغتراب الأقليات، في مجتمع تسيطر عليه ثقافة جماهيرية هي عادة ثقافة الأكثرية. الليبرالية تحاول حل المشكلة بواسطة أسبابها(٢٩). وذلك بوضع برامج لإزالة الفقر مفروضة من الأعلى ومحاولات دمج الأقليات في المجتمع كأفراد، أي كمواطنين، وبالمزيد من التنمية والتحديث باعتبار «التخلف» عائقاً أمام الاندماج والمساواة. أما الديمقراطية الراديكالية، فإنها تطرح مطالب المشاركة الكاملة والنشطة للشعب في الحكم، والرقابة على البيروقراطية المهيمنة، وذلك من أجل التغلب على اغتراب الأفراد عن البنى التمثيلية. ولكن المشكلة الأساسية تبقى قائمة وهي غياب «الأهل»، أو الجماعة العضوية، من دون أن تحلَّ محلَّها بنى تضامنية أخرى. وقد أصبحت القومية هي التعبير الأكثر بروزاً عن الهوية في العصر الحديث. وقد يرافق القوميةَ مطلبُ المشاركة الراديكالية، كما قد تؤطِّر القوميةُ مثلَ هذا المطلب، أو قد يتخذ هذا المطلب من القومية غطاء من أجل شرعنته، خالطاً بين الديمقراطية الراديكالية وشعور المشاركة داخل العائلة الواحدة.

تبدأ أخلاق المجتمع المدني بالظهور كحلقة وصل بين أفراد متنافرين بمجرد الانتقال من العائلة وأخلاقياتها إلى العائلات التي يتفاعل بعضها مع بعضها الآخر تفاعل أشخاص عينيين وجزئيين. ويظهر المجتمع المدني لأول

---

(٢٩) Taylor, *Hegel and Modern Society*, p. 115.

وهلة كأنه توسع العائلة إلى شعب، ولكن ما تلبث أن تظهر الأمة بدورها كأنها توحيد لعدة عائلات، إما عن طريق نظام الحاجات والتبادل، وإما بالقوة والسطوة، أي بالتوحيد العنيف.

ولا تنبع الحاجة إلى نظرية المجتمع المدني من ضرورة فصل الدولة عن المجتمع فحسب، وإنما أيضاً لتجنيب الأمة دور العائلة الكبيرة، ولكي تؤسس على قائمة من القواعد والأسس والعلاقات لا توجد في العائلة، إن القواعد والأسس والعلاقات التي يجب أن تفصل بين تصورنا للعائلة وتصورنا للأمة، هي المجتمع المدني بنظام الحاجات القائم فيه، ثم التعاونية الأهلية، ثم السلطة وحكم القانون، ثم السلطة التشريعية، ثم الرأي العام وغير ذلك.

لقد اكتشف هيغل منذ مرحلة مبكرة في مقالة «الدستور الألماني» أن الدولة ليست عائلة كبيرة. وكما فصل الدولة عن الرابط العائلي فصلها أيضاً عن رابطة الدين. ولكن الفرق بين الدولة والمجتمع المدني هو أيضاً بداية الدولة في الوقت ذاته. وتنطلق من نفي جدلي لرابطة التعاقد في حين يبدأ المجتمع المدني على أساس رابطة التعاقد، أي أن المجتمع المدني يختلف عن العائلة بكونه قائماً على التعاقد في حين تختلف الدولة عن المجتمع المدني بنفيها للتعاقد نفياً جدلياً، أي بالتسليم بوجوده في المجتمع المدني والتقدم به إلى مستوى أعلى لا يقوم على التعاقد أو على الرابطة العائلية أو الدينية، بل على قدرة الإنسان الأخلاقية على التمييز بين الخير والشر، وهو الدولة. عندما ينفي المجتمع المدني العائلة فإنه ينفي الأهل (Community) واضعاً التعاقد أساساً للتبادل. وعندما تنفي الدولة المجتمع المدني تعيد إنتاج الأهل، ولكن ليس كعائلة، وإنما كجماعة أخلاقية استوعبت في داخلها حقوق الأفراد وواجباتهم.

ثالثاً: الدولة

في فترة مبكرة من حياته الفلسفية كتب هيغل مقالة «الدستور الألماني» الذي لم ينشر إلا بعد وفاته. وفيه ادَّعى أن الدولة جوهر وعرض، وأن أعراض الدولة هي أمور مثل تنوع المكانات القانونية وحقوق الملكية والامتيازات السياسية والضرائب وكيفية إدارة العدالة، أي النظام الحقوقي السائد. ولكن جوهر الدولة هو وجود «سلطة عامة عليا» أو «سلطة مجتمعية

علياً». تتطلب هذه السلطة من الأفراد فعلَ ما هو ضروري للحفاظ عليها، وفي ما عدا هذه الأمور الضرورية تترك السلطة الحرية لإرادة الأفراد. في هذه المرحلة يفضل هيغل وجود إدارة ذاتية للقطاعات المجتمعية المختلفة خارج إطار الحد الأدنى الضروري لوجود السلطة العامة، أي أنه يعارض بشدة الدولتية (etatisme)، أو إخضاع كافة القطاعات المجتمعية لمبدأ الدولة. وهذه المعارضة نابعة من تخيُّل الأمة الألمانية كجماعة، أو كشعب في حالة أهلية، قبل قيام الدولة.

يتم هدم المجتمع الأهلي بقيام الطبقة البرجوازية، أي طبقة المواطنين، وهم عدد كبير من المواطنين الأحرار الذين يطلقون على أنفسهم اسم الشعب مع أنهم في الحقيقة الطبقة الثالثة (Third Estate) فحسب. هذه الطبقة الكبيرة تتألف من المؤسسات والجماعات التي تشكل سوية المجتمع. وهذا المجتمع المدني يسيطر بالتدريج على «الحياة القومية» ويخضعها لحاجاته وتصوراته. إن أهم ما يميز طبقة المواطنين الأحرار في هذه المرحلة من بقية قطاعات الأمة هو الفردية، وما يجمعهم هو الدولة.

تخفف مؤسسات المجتمع المدني الأنانية وتُسهم في تجميع الأفراد، ولكنها لا تغير مفهوم الحرية عند هذه الطبقة. ومفهوم الحرية في منظور القيم الفردية هو غياب الالتزامات السياسية، أو تخفيفها. الدولة والحرية متنافران. وتقتصر مهمات الدولة في هذه الحالة على الدفاع عن الملكية الخاصة والقانون في الداخل، وعن الأمن تجاه الخارج. في ما عدا ذلك فإن مقولة أن الدولة تجسد مفهوم الحرية هي مقولة فلسفية تعني أن الدولة تحرر الإنسان من شروط وجوده الطبيعية. كما أن مقولة ان الدولة تمثل حرية الأمة، هي مقولة قومية تعني أن الأمة لا تصبح أمة ذات سيادة من دون دولة. تكون الأمة حرة عندما تحكم ذاتها، وبكلمات أخرى، عندما تترك الحكومة المركزية تفاصيل قضايا إدارة العدالة والإدارة العامة لنشاط المواطنين، أي أن ما يقابل السلطة المركزية هو السلطات المحلية التي يشكلها المواطنون في المدن. إن التجلي الأبرز للمجتمع المدني، مقابل الدولة، هنا، هو البلديات (ولاحقاً يتجاوز المفهوم الديمقراطي الليبرالي هذه المراحل ويبني عليها لينفي أن الدولة تجسّد حرية الأمة، وليؤكد أنه

ينبغي على الدولة أن تحترم حرية الأمة والمواطن وتوازن بينهما).

ولكن هذه النظرية الليبرالية في علاقة المجتمع مع الدولة، وغير الليبرالية في علاقة الفرد مع الجماعة، تتطور لاحقاً باتجاه تصوُّرٍ أكثر جوهرانية وشمولية للدولة، باعتبارها كياناً أخلاقياً/ عقلانياً قائماً بذاته، يجسد الحرية القائمة على العقل، الوحيدة الممكنة في المجتمعات الحديثة.

ويعتقد بعضهم أن محاولة هيغل اللاحقة في **فلسفة القانون**، ما هي إلا محاولة في فهم الدولة كشيء عقلاني بذاته. لا مكان في فلسفة هيغل لنصح الواقع من خارج «المنطق» الداخلي لتطور الظواهر، بما يجب أن يكون؛ ولذلك فهو لا يقوم بتركيب الحق المجرد والعائلة والدولة كما يجب أن تكون، وإنما يبحث عن العقلانية الكامنة فيها، كما هي قائمة. من هذا المنطلق فإن نظريته في التعاونية هي أضعف الحلقات النظرية في تركيبته، فالدور الذي يفرده هيغل للتعاونية غير الدور الذي تلعبه في الواقع[٣٠]؛ فهي بالتالي مجرد تركيب نظري لإيجاد الواسطة. وهذا الاعتراض مبنيٌّ، في رأيي، على سوء فهم للعلاقة بين الظاهرة ومفهوم الظاهرة في فلسفته، أي فكرتها، أو بكلمات أخرى الإمكانية الكامنة فيها. والتركيز على جانب واحد في هذه الجدلية (أي إما الواقع وإما المفهوم وإما الفكرة) هو ما يقوم به كل من التفسير المحافظ والتفسير الثوري لهيغل؛ فتارة يَظهر لنا هذا الفيلسوف كفيلسوف محافظ ورجعي ينظر إلى ما هو قائم، وطوراً يعرض نفسه لتبرير أكثر النظريات الثورية راديكالية. والحق، أن فلسفته الاجتماعية تشمل هذه الأبعاد جميعاً باعتبارها خطوات على طريق فهم العالم الاجتماعي والإمكانيات الكامنة فيه.

رابعاً: المجتمع المدني كدولة، الدولة كمجتمع مدني

من أجل أن يتم الاندماج بين الأفراد يجب أن يتجاوز هذا الاندماج نظام الحاجات. ولكي يتمكن اقتصاد السوق من أن يعمل يجب أن يفرض عليه اندماج ما يقام من خارجه. ولكن هذا الاندماج لا يتم من خارج العملية

---

(٣٠) B. Shlink, «The Inherent Rationality of the State in Hegel's Philosophy of Right,» in: Cornell, Rosenfeld and Carlson, eds., *Hegel and Legal Theory*, p. 350.

الاجتماعية عن طريق الدولة السيادية، كما أنه لا يقوم على أساس قوانين طبيعية، وإنما هو بطبيعته اندماج اجتماعي، أي أن هنالك مجتمعاً يتجاوز عملية التبادل في السوق وهو ليس دولة بعد. أرست هذه النظرية واحداً من أسس علم الاجتماع كعلم أو، على الأقل، كبراديغم (Paradigm) طوره فيما بعد كل من دوركهايم وبارسونز وآخرون.

يتألف الدمج الاجتماعي في نظرية هيغل برأي أراتو من ست خطوات:

١ ـ الإطار القانوني.

٢ ـ السلطة العامة (الشرطة).

٣ ـ التعاونية والمؤسسة.

٤ ـ السلطة التنفيذية البيروقراطية.

٥ ـ مجلس الطبقات أو المجلس التشريعي.

٦ ـ الرأي العام.

قبل ذلك بخطوة نظرية واحدة كان الاندماج يتحقق بين المشاركين الأنانيين في عملية التبادل التجاري الجارية. ولكن العمومية التي تنشأ هنا هي عمومية مفارقة أو مصادفة[٣١]. ويعالج هيغل المراحل النظرية الثلاث الأولى من تلاحم أو اندماج المجتمع في نظرية المجتمع المدني، في حين يعالج القضايا الثلاث الأخيرة في نظرية الدولة. ولكن من نافل القول أن المستويين متداخلان في الواقع متساجلان في النظرية. فالمجتمع المدني يخترق الدولة عن طريق المجلس التشريعي ونظام الطبقات الذي يشمله ويمثله، بغض النظر عن أسلوب انتخابه، وعن طريق الرأي العام كما نسميه اليوم، أو الملأ (Oeffentlichkeit)، أو العلنية. كما أن الدولة تخترق المجتمع المدني عن طريق «السلطة العامة» والشرطة.

لهذا التداخل مغازٍ كثيرة تلخص النظرية بأجمعها بحداثتها وأهميتها الراهنة. فالدولة تظهر في المجتمع المدني كقوة خارجية، كدولة طوارئ ودولة

---

(٣١) Arato, «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society,» p. 306.

رفاه اجتماعي في الوقت ذاته. فهي قائمة لتجيب عن الحاجة التي يخلقها المجتمع المدني أو، للدقة، عن تناقضات المجتمع المدني. إنها في هذه المرحلة مجموعة وظائف: إدارة العدالة، وتنظيم الاقتصاد ضد الإفقار، وحفظ القانون والنظام والأمن العام. هذا الظهور الأول للدولة هو الظهور الذي يبدو فيما بعد للاشتراكيين مثلاً أنه جوهر الدولة: كأداة قمع في حالة الرأسمالية أو كأداة للرفاه الاجتماعي في حالة الاشتراكية. في كلا الحالتين تعتبر الدولة مبدأ خارجياً بالنسبة إلى المجتمع المدني، إنها وظيفية وليست مبدأ أخلاقياً.

ولكن حتى في هذه المرحلة، بإمكاننا أن ندرك أن أية عملية لمأسسة الحق أو الحقوق على شكل قوانين أو على شكل سيادة القانون، تتطلب إضافة إلى عمل الدولة عملية ثقافية مستقلة تربي على احترام القانون والتعامل معه كمبدأ كوني لتنظيم الحقوق. هنا أيضاً، أي في مجال التربية والثقافة يفرد دور للمجتمع المدني، فدوره ليس مجرد منتج للتناقضات التي تحتم قيام الدولة كوظيفة خارجية، وإنما تتوقف عليه عملية إنتاج ثقافة سيادة القانون. فالمجتمع المدني ينتج الداء كما ينتج التفكير بالدواء، أو ينتج الحاجة، كما ينتج إمكانيات سدها.

ترتبط نزعة هيغل الدولتية، التي تستبق نظرية ماركس، بفكرة المجتمع المدني كوحدة بين الأخلاق الموضوعية ونفيها، كما ترتبط هذه النزعة في تحليل نظام الحاجات ونتائجه الوخيمة، أي التقاطب بين الغنى والفقر، والعوز والرفاهية. هنا يوفد هيغل نزعة البيروقراطية الكونية للتعامل مع هذه التناقضات استباقاً لفكرة الرفاه الاجتماعي المتأخرة.

تكمن وظيفة البيروقراطية السياسية في «إخضاع» الخاص للعام، وتنفيذ القوانين الكونية العامة في الحالات الخاصة. ويقبل هيغل، بعامة، الفرضية البرلمانية القائلة إن البرلمان ـ كمجلس الطبقات (EstateAssembly) ـ قادر على توليد إرادة عامة.

وكما هو واضح، لا نعثر عنده على ذلك التعارض، الذي يعلّق عليه روسو أهمية، ويبلغ أوجَ أهميته عند اليعاقبة، بين الإرادة العامة وإرادة المجموع. فما الإرادة العامة بنظره إلا تعبير عن إرادة المجموع، ولكنها تعبر عن إرادة المجموع كمواطنين في الدولة وليس كمجرد أفراد في المجتمع

المدني. وهذا يعني أن ذلك التعارض بين إرادة مجموع الأفراد والإرادة العامة غير قائم في الدولة، حيث يتصرف الأفراد كمواطنين استبطنوا في مواطنتهم المنفعة والمصلحة العامة بقبولهم التصرف بموجب قوانين. تنبع مشكلة روسو هنا من أنه يخلط بين إرادة مجموع الأفراد في المجتمع المدني والإرادة العامة في الدولة، وبالتالي ينشأ التناقض بينهما. ولو ميز بين الفرد والمواطن وبين المجتمع المدني والدولة لما نشأ تعارض من هذا النوع.

الانتقال من المجتمع المدني إلى الدولة هو أيضاً انتقال من الفرد إلى المواطن. والمواطن عضو في المجتمع المدني وفي العائلة أيضاً، ولكن ما يميزه كمواطن ليس رابطة الدم غير المشروطة أو الحب غير المشروط ولا رغبته في الاكتفاء، وإنما قدرته على الحكم في ما هو خير وما هو شر. وعلى هذا المستوى لا يجد الفرد حريته في العائلة ولا في المجتمع المدني، وإنما في الدولة فقط. لا يحافظ العنف وحده على الدولة إذاً وإنما النظام الذي يشمل في ما يشمل انضباط الأفراد الناجم عن حكمهم على ما هو خير وما هو شر. تتجاوز الدول إذاً كونها وظيفة خارجية من وظائف المجتمع المدني لتصبح تحقيقاً لمثال أخلاقي. إنها كيان يتحول فيه الأفراد إلى مواطنين، أي إلى مواضيع وذوات القرارات السياسية التي تعيش في تصالح تام مع الجماعة. وتخلق الدولة أطراً تمكن الفرد من العيش مع مشاكل المجتمع المدني غير المحلولة.

لقد اعتقد هيغل بالطبع أن الملكية الدستورية هي إطار من هذا النوع. وربما يكون هذا غير مقنع في أيامنا، ولكنه يذكرنا على الأقل بأن وظيفة الدولة الخارجية، أو موقعها الوظيفي، بالنسبة إلى المجتمع المدني، أو بكلام آخر، لا يكفي التصور الليبرالي للدولة لفهمها، وهناك مبررات عديدة للنظر إلى الدولة من منطلق «المشاركة» (أو الديمقراطية المشاركة، بحسب مصطلحات هذه الأيام)، وذلك بغرض إيجاد قاعدة يتصالح عليها الفرد مع الجمهور، أو الخاص مع العام.

لقد التجأ كانت إلى الأخلاق الفردية كحل لمعضلة الصراع بين الخاص والعام ليضع في النهاية الأخلاق فوق الدولة. أما روسو، فقد جعل المنفعة العامة أو الصالح العام فوق الدولة. ولكن هيغل يرى أنه إذا لم تتمكن

الدولة من تحقيق تصالح بين المصالح الخاصة والغاية العامة فإنها تنهار، لأنها لا تتطابق، بل وتتناقض مع مفهومها. والدولة لا يمكن أن تكون تعاقداً أو شركة مدنية، لأنها تقوم وتعمل لحل تناقضات المجتمع كشركة مدنية أو تعاقد، ثم تؤسس كيانها وقوانينها الخاصة بها، كما أنها لا يمكن أن تكون تابعة للحسم الأخلاقي الفردي، لأنها تجسد تموضعاً للأخلاق في حالتها الاجتماعية وليس الفردية. وكما هي الحال دائماً في مقولات ومفاهيم هيغل النظرية، نستطيع القول إن المقصود بعبارة مثل: الدول هي تجسد وتموضع الأخلاق في حالتها الاجتماعية، هو أن على الدولة أن تكون كذلك، أي أن تسعى لكي تتطابق مع مفهومها، وأن وجود المجتمع المدني هو حلقة في هذا السعي لتطابق الدولة مع مفهومها. هذا التوتر بين واقع الظاهرة ومفهومها هو الطاقة النقدية الكامنة في نظرية هيغل.

تظهر المصالح الجزئية من جديد في المجتمع المدني، ولذلك يجب على البيروقراطية أن تضطلع بمهمة تنفيذ «العمومية»، ولكن المجالس والتعاونيات الأهلية المختلفة تتحول عند ذلك إلى حاجز يحد من تأثير موظف الدولة ومن سطوته ومن مزاجيته أيضاً[٣٢]. ويتبين هنا بالطبع الفرق بين مصطلح البيروقراطية الكونية كممثلة للعمومية وواقعها كطبقة تنمي مصالح خاصة مقابل كل من الحكام والمحكومين. البيروقراطية إذاً هي إحدى الطبقات، ويترتب على ذلك ألا تكون كلية القدرة، ويتحول تبنيها العمومية إلى دور ضمن توزيع للأدوار يحد من هذا الدور نفسه أيضاً[٣٣].

نواب المجتمع المدني عند هيغل هم نواب الجماعات الأهلية والتعاونيات (Corporations) في البرلمان[٣٤]. مجلس الطبقات إذاً هو ولوج

(٣٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 463, section 295,

يضيف هيغل المبنى الهرمي وثقافة البيروقراطية وتقاليدها أيضاً، كعوامل مساعدة لمنع المزاجية في استخدام السلطة، إضافة إلى الكوابح التي يفرضها المجتمع المدني. ولكنه لا يلبث أن يدرك أنه في اللقاء بين العمومية المفترضة والحالة الفردية، قد تجد البيروقراطية مصالح مشتركة لها مقابل الجمهور الواسع من جهة أولى، ومقابل السلطة من جهة ثانية. عند ذلك لا يرى الكاتب بدأ من تدخل السيادة (في حالته الملك، أو متمثلة بشخصية الملك) لتضع حدوداً لسلطة الموظفين.

(٣٣) Arato, «A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society,» p. 309.

(٣٤) لم تشمل هذه العملية النيابية التمثيلية عند هيغل قطاع العمال الأجراء.

المجتمع المدني إلى الدولة. فالمجتمع المدني الممثل برلمانياً في الدولة هو مجتمع مدني منظم. والأفراد كما نلاحظ لا يدخلون الدولة أو السياسة كأفراد، وإنما يدخلونها منظمين في جماعات، الأمر الذي قد يعني في أيامنا الأحزاب الإيديولوجية وجماعات المصالح ومجموعات الضغط بأنواعها، والطبقات الاقتصادية القادرة على تنظيم نفسها سياسياً، ومنظمات المرأة، والنقابات وتنظيمات الأقليات القومية وغير ذلك.

لا يستخدم هيغل مصطلح المجتمع السياسي، ولكن في واقع الحال ينشأ من تداخل المجتمع المدني في الدولة «المجتمع السياسي»، حيث تبلور الجماعات المذكورة برامج سياسية ووسائل للضغط السياسي للتأثير في القرار السياسي[٣٥]. وعملية الانتخابات في عصرنا هي التعبير الأكثر بروزاً لاهتمام المجتمع المدني بالسياسة.

وعندما يعلق هيغل أهمية خاصة على المناقشة العلنية في البرلمان وأهمية تشكيل الرأي العام، فإنه يفعل ذلك انطلاقاً من المفهوم النظري التنويري للحوار، وهو التوصل بالجدل العقلاني أو بالتواصل العقلاني إلى حقيقة غير معروفة أو غير مفترضة سلفاً. والحق، إن العمل الحزبي أو الجماعي كما تطور في الديمقراطية البرلمانية، يفترض الدفاع في البرلمان أو في الحيز العام عن حقيقة معروفة سلفاً، ولا تهدف الخطابة إلى التوصل إليها بل إلى الإقناع بها ولو بوسائل غير عقلانية، ومن ضمنها الديماغوجيا، والشحن العاطفي، والمشهدية الإعلامية، والاستعراضية وإلهاب المشاعر، وابتزاز العواطف، ومخاطبة الغرائز، وغير ذلك. كل ذلك بهدف كسب الرأي العام في صراع على السلطة لم يصمم برلمان فيلسوفنا ليكون مسرحاً له.

إن تفاؤل هيغل التنويري هو الذي يقف وراء دعوته إلى اتباع أسلوب الأبحاث العلنية في المجالس التمثيلية، وإيمانه بإمكانية تثقيف الرأي العام وتدريبه على اتخاذ القرار السياسي السليم. والدافع هو تغليب العقل والحوار

---

(٣٥) أو للوصول إلى دفة الحكم في الديمقراطية التي تجاوزت دور البرلمان الاستشاري التثقيفي، على نحو ما تصوره هيغل.

العقلاني على العرف والعادة أو استخدام العنف. عند ذلك لم تكن قد ظهرت بعد تقانة الحيز العام الإعلامية ومشهديتها. ولكن حتى لو دفعتنا هذه الأخيرة إلى التشاؤم في تقدير أهمية الحوار العقلاني، لا بد من الاعتراف بأنه، إضافة إلى التغير الجذري في دور البرلمانات الذي يجعل موضوع العلنية موضوع تكافؤ فرص بين أطراف متنافسة كما هو موضوع ابيستمولوجي قوامه التشاؤم أو التفاؤل في تقييم دور العقل، بل يستند أيضاً إلى موقف أخلاقي مرتكز على الإيمان بقدرة العقل على التمييز بين السوي وغير السوي. إنه إذاً موقف أخلاقي أيضاً، فديمقراطية الحوار وعلنيته لا تقتصر على مدى نجاعتها.

خامساً: المجتمع المدني هو المجتمع البرجوازي

لقد لاحظ هيغل في المجتمع المدني ميلاً إلى التذرر والفردية، ولكن وفي الحيز الاجتماعي نفسه يضع الاعتماد المتبادل ثقله في كفة الميزان الأخرى، وذلك باضطرار الإنسان من خلاله إلى حساب مصالح الآخرين، ميولهم ورغباتهم عند اتخاذ خطواته، وذلك من أجل مصلحته ذاتها. ولكنه، خلافاً لليبراليين الكلاسيكيين على أنواعهم، اعتقد أيضاً أنه في سياق نظام الحاجات أو علاقات التذرر والاعتماد المتبادل المتوازنة لا بد من أن يعلو شأن الحسابات، أي حسابات السوق من ربح وخسارة على الاعتبارات الأخلاقية. ولذلك يجب أن يحصل تدخل من خارج نظام الحاجات، وذلك بواسطة التعاونية وإدارة العدالة وغير ذلك، حيث يتصرف الأفراد مفترضين وجود مجموع ومصلحة مجموع، وتستمر هذه العملية بالتدرج بين النفي ونفي النفي إلى أن نصل إلى العدالة كتجسد للكيان الأخلاقي. الدمج الاجتماعي (Social Integration) يتم في مجتمع هيغل المدني على نحوٍ تدريجي وتعددي، أي بواسطة العديد من المؤسسات الاجتماعية. وحتى مؤسسة التشريع ذاتها تعتبر في نظره مؤلفة من ممثلي الطبقات السياسية، أي من جماعات ومؤسسات اجتماعية.

رفض ماركس هذا الحل لمسألة تذرير الأفراد وصراعهم في المجتمع المدني، هذه المسألة التي تتخذ في فلسفته **أولاً** شكل اغتراب الأفراد عن جوهرهم الاجتماعي وعن الجنس البشري، أي عن نوعهم أو ذاتهم، **وثانياً**

شكل استغلال طبقي. واعتبر ماركس هذه الحلول الباحثة عن تماسك اجتماعي أو مادة لاصقة اجتماعية حلولاً محافظة وقروسطية ومعادية للتقدم. وبالتالي كان ماركس، بخاصة في بدايات نشاطه الفكري، واستمر بذلك إلى حد بعيد، أقرب إلى المفكر الديمقراطي الذي ينادي بحق الاقتراع العام، أي توسيع الديمقراطية والدفع بها إلى نهايتها المنطقية، منه إلى المفكر المحافظ الذي يرى في تعددية الجماعات الضمان الأول للحفاظ على حريات الأفراد(٣٦). ولقد صاحب ماركس النفور من التوجهات الرومانسية للجماعة في مسيرته الفكرية بأكملها وحتى مرحلة نضوجه الفكري، بل واعتبر ماركس هذه الرومانسية الأساس الرجعي الكامن في الاشتراكية الطوباوية، والذي يدفعها بعيداً عن السياسة. ولو كان الخيار بين الفكر الديمقراطي الراديكالي الذي مثله بالنسبة إلى ماركس ثوار عام ١٨٤٨ وثوار كومونة باريس، وبين الاشتراكية بمفهومها الطوباوي لاختار ماركس الديمقراطية من دون تردد لأنها كانت أكثر سياسية وأكثر استهدافاً لتغيير النظام في الدولة، وفي نظره أكثر تقدمية أيضاً(٣٧).

علينا ألا ننسى بالطبع أن رفض ماركس لفكرة المؤسسات الطوعية المتوسطة بين الفرد والدولة كحل للاغتراب، يهدف في الواقع إلى أن تستبدل الدولة نفسها بمؤسسة طوعية بين الأفراد (Free Association)، عند ذلك يزول الفرق بين الفردي والاجتماعي والسياسي. ولكنه يزول لا لأن الدولة أو السياسة تسيطر على العناصر الأخرى: المجتمع والفرد، بل لأن الدولة تنحل في المجتمع وتذوب فيه. وبزوال الدولة تزول أيضاً الحاجة إلى مجتمع مدني يتوسط بينها وبين الفرد، لأن الفرد الجديد، الإنسان، استوعب داخله كافة المتوسطات وتحول المجتمع إلى مؤسسة طوعية بين أفراده.

---

(٣٦) يرى بعض المعلقين الناقدين للماركسية أنه هنا، أي في رفض ماركس لفكرة وجود مؤسسات طوعية بين الفرد والدولة، تكمن بذور الشراكة بينه وبين السلطوية (Authoritarianism) الاستبدادية التي اتجهت نحوها تطبيقات الماركسية الأساسية. انظر مثلاً: Leszek Kolakowski, «Marxist Roots of Stalinism,» in: Robert C. Tucker, ed., *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*, with contributions by Wlodzimiers Brus [et al.] (New York: Norton, ©1977), pp. 283-298.

(٣٧) Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus; Zur Politischen Geschichte der Letzten 150 Jahre* ([Frankfurt am Main]: Europäische Verlagsanstalt, [1962]).

يرفض ماركس إذاً الجماعات الطوعية التي تتوسط بين الفرد والدولة كحل لمعضلة المجتمع الحديث. إنه يرفض الاشتراكية الأوتوبية، في صالح أوتوبيا الاشتراكية التي تعمم الرابطة الحرة إلى رابطة كونية، أي أن ديمقراطية ماركس لا تقوده إلى الدولة الديمقراطية بل إلى الأوتوبيا من دون دولة. وقد ثبت تاريخياً بالطبع أن الفرق بين ذوبان المجتمع المدني في الدولة، وذوبان الدولة في المجتمع المدني هو فرق نظري فحسب، فغياب الفصل بينهما يعني غياب التوازن بينهما وغياب مجموعة من الآليات التي تحد من استبدادية الدولة، ويقود بالتالي إلى النتيجة نفسها ولو كانت دوافعه النظرية مختلفة. للفصل بين المجتمع والدولة في الحداثة قيمة بحد ذاته. وكلما كان المجتمع أكثر تمفصلاً وأكثر توازناً بين عناصره المتميز بعضها من بعض، كان المجتمع أكثر تقدماً وحداثة. وقد أدرك ماركس هذا كله، ولكنه اعتقد أنه يقود بالضرورة إلى تحقيق الأوتوبيا، الوحدة الجدلية، كالخلاص في نهاية التاريخ.

يدور نقد ماركس لفلسفة الحق عند هيغل في بدايته في فلك المفاهيم الهيغلية ذاتها، وذلك لأن العنصر الأساسي في نقده يتألف من انحيازه إلى جوهر المفاهيم الهيغلية ذاتها ضد تطبيقاتها في الواقع البرجوازي المعاش. فهو في بدايات نقده يدافع عن الحرية ضد المجتمع والدولة البرجوازيين المفترض أنهما تطبيق لها، ويدافع عن العالمية أو الكونية ضد جهاز الدولة البرجوازية البيروقراطي الذي يفترض أنه تجسيد لها. وعندما يقوم بهذا النقد فإنما يفعل ذلك انطلاقاً من استيعابه النظري لمفهوم الدولة، ومفهوم المجتمع المدني ومفهوم الإنسان الذي يتحول إلى سلاح نقدي عندما يقابل واقع الدولة البرجوازية، وواقع المجتمع المدني البرجوازي، مع أن ذلك كله يكتسي طابع الفلسفة المادية الذي يعود إلى تأثير فيورباخ فيه في المرحلة الأولى من نقده.

وإن أول ما يلفت النظر في نقد ماركس لفلسفة هيغل هو رفضه قبول الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، واعتباره هذا الفصل بالذات دليلاً قاطعاً على اغتراب الإنسان بل وعلى عبوديته أيضاً. هذا الفصل بين الدولة والمجتمع المدني هو الدليل على أن عالم الإنسان الحديث منقسم إلى

عالمين: عالم السياسة الذي يفترض أنه يعيش فيه بحرية كمواطن، وعالم الواقع الاقتصادي، المجتمع المدني، الذي يخضع فيه لسيطرة علاقات الاستغلال الاقتصادية[٣٨]. وانعكاس هذا الشرخ في عالم الإنسان الروحي هو انفصامه إلى عالم السماء الديني الأبدي الكامل وعالم الأرض المؤقت الجزئي الناقص، وفيه يعيش الإنسان عبوديته. وبمراجعة سريعة يثبت أن عالم الدولة البرجوازية الحر نظرياً بالنسبة إلى المواطنين ليس حراً فعلاً في ظل هذا الانقسام، وأنه يخضع في الواقع لسيطرة البيروقراطية، وهي على الرغم من وصف هيغل لها بالعالمية، إلا أنها في الواقع عبارة عن طبقة مغلقة أو طغمة (Caste).

لقد ادعى هيغل أن البيروقراطية طبقة عالمية بحكم التعريف لأنها تمثل مصالح وإرادة المجتمع ككل. وبموجب نموذجه فإن البيروقراطية غير خاضعة لاعتبارات مادية جزئية، وذلك مترتب على السياسات الدولتية الحديثة القاضية بتحديد أجور ثابتة لأفرادها وتوفير مستقبل مهني وأمان وظيفي لهم على أساس الموهبة، يضاف إلى ذلك، امتحانات التأهيل التي يخضع لها الموظفون عند قبولهم ولا شخصانية حكم القانون الذي يطبقونه، والأخلاق المهنية الراسخة في بنية المؤسسة والقائمة على الشعور بالواجب. أما ماركس، فإنه يعتبر كل هذه الميزات دحضاً لعالمية هذه الطبقة ودليلاً على انغلاقها وامتيازاتها وهرميتها. وهذا لا يعني أنه يرى في البيروقراطية مجرد طبقة أخرى من طبقات المجتمع المدني، وإنما هي وحدة مغلقة تطور مصالح خاصة تتلخص بمراكمة القوة والسطوة والتوسع الدائب. وهذا الموقف الذي يقدمه ماركس في «نقد فلسفة الحق عند هيغل» كان بمثابة المرة الأولى والأخيرة التي يحلل فيها توزيعاً اجتماعياً متميزاً من الطبقة، بحيث لا تشتق مفاهيم تحليله للدولة من العلاقات الطبقية داخل المجتمع المدني وأداتيتها فيها[٣٩]. وكما هو معروف يقوم ماركس فيما بعد بإخضاع الدولة في تحليله، بما في ذلك جهازها البيروقراطي، لخدمة مصالح هذه الطبقة

---

(٣٨) Karl Marx, «Zur Judenfrage,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. I (Berlin: [n. pb.], 1963).

(٣٩) Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1982), p. 32.

الحاكمة أو تلك، أي أنه سيتم اشتقاقها من مفاهيم الصراع الطبقي[٤٠].

استهدف نقد ماركس، إذاً، ومنذ بداية تنظيره، الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، ليس كفكرة هيغلية بقدر ما هو تعبير نظري عن واقع الدولة البرجوازية. وعندما انتقد ماركس مادية فيورباخ في أطروحاته الشهيرة، فإنه ربط المادية المنطلقة من الإنسان الفرد (مادية فيورباخ) بحالة المجتمع المدني المنفصلة عن الدولة، أي حالة المجتمع/ البرجوازي، الذي يتذرر فيه الإنسان من علاقاته وفي علاقاته الاجتماعية ويظهر وكأنه كائن فرد. ولذلك يقول في أطروحته التاسعة: إن أعلى مستوى تصله المادية الحسية (المقصود مادية فيورباخ) هو منظور الفرد في المجتمع المدني/ البرجوازي. كما يقول في أطروحته العاشرة إن وجهة النظر المادية القديمة هي وجهة نظر المجتمع المدني/ البرجوازي. أما وجهة نظر المادية الجديدة (ويقصد بذلك ماديته هو) فهي «المجتمع الإنساني» أو «الإنسانية المجتمعية» لو صحت الترجمة[٤١].

ولو سمحنا لأنفسنا بتلخيص أولي ومجرد للموقف، نقول إن مثالية هيغل تعبر عن وجهة نظر الدولة، في حين تعبر مادية فيورباخ عن وجهة نظر المجتمع المدني البرجوازي، وإن كلا وجهتي النظر من خلال هذا التلخيص الفظ والسطحي هي نتاج الانفصال في الواقع بين المجتمع المدني والدولة، هذا الانفصال الذي يسعى ماركس الشاب إلى تجاوزه في «المجتمع الإنساني».

وبزوال الفرق بين المجتمع المدني والدولة في هذا «المجتمع الإنساني» يزول أيضاً الفرق بين الإنسان والمواطن. «عندما يستوعب الإنسان في ذاته المواطن المجرد، ويصبح في وجوده الفردي هو النوع الإنساني في حالته اليومية في عمله الجزئي وحالته الجزئية. بعدما يتعرف الإنسان على

---

(٤٠) تحيد بالطبع كتابات ماركس التاريخية، وأعني **الثامن عشر من برومير، لويس بونابرت والحرب الأهلية في فرنسا**، عن هذا النموذج، أي عن نموذج الصراع الطبقي، على الرغم من محاولة ماركس تطبيقه فيها، ولكن تحقيقاته التاريخية اليقظة تفتق عن نموذج في فهم دور الدولة المستقل، أكثر غنى وكثافة من نموذج الصراع الطبقي الماركسي ذاته.

(٤١) Karl Marx, «Thesen Ueber Feuerbach,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. 3, p. 535.

قواه الذاتية وينظمها كقوى اجتماعية، وتبعاً لذلك لا تنفصل قواه الاجتماعية عنه على شكل دولة، يكون بذلك قد تم تحرر الإنسان»[٤٢].

إن أول ما ينتقده ماركس في **فلسفة الحق** عند هيغل من حيث المنهج الفلسفي هو ما يسميه بقلب المبتدأ والخبر، الموضوع والمحمول، الذات والموضوع. ينطلق هيغل من المفهوم العقلاني للدولة، محولاً العائلة والمجتمع المدني إلى مراحل في تطور هذا المفهوم. مع أنه في الحقيقة لا يمكن «أن تنشأ الدولة من دون قاعدتها الطبيعية في العائلة، والاصطناعية في المجتمع المدني، إنها شروطها الضرورية»[٤٣]. ولكن الشرط في فلسفة هيغل يبدو مشروطاً والسبب يبدو وكأنه النتيجة.

في هذه المرحلة من تطوره الفكري يبدو المجتمع المدني بالنسبة إلى ماركس هو الواقع المتغير المتبدل والمتنوع، هو الذات المتطورة في التاريخ والتي تفعل وتؤثر في شكل الدولة ونظامها. وليس صدفة أن ماركس في هذه المرحلة ديمقراطي راديكالي يؤمن بأن أصدق تعبير ممكن عن المجتمع - في حالة انفصاله عن الدولة بالطبع - هو الدولة الديمقراطية. وبهذا المعنى فإن كل أنظمة الدولة هي مجرد شكل سياسي لمضمون خارجه. أما الديمقراطية، فهي شكل ومضمون في الوقت ذاته، لأن الشكل فيها هو تعبير صادق عن المضمون وهو إرادة الشعب. ولذلك تظهر الديمقراطية لماركس، في هذه المرحلة، وكأنها «اللغز المحلول لكافة الدساتير»[٤٤] وجوهر الدساتير جميعاً. هنا يتجلى الدستور كما يجب أن يكون، أي كنتاج لفاعلية الإنسان الحرة. وكما أن الدين لا ينتج الإنسان، وإنما الإنسان ينتج الدين، كذلك لا يصنع الدستور الشعب، وإنما الشعب يصنع الدستور.

هذه الديمقراطية التي ينشدها ماركس لا تقوم على غياب الفصل بين المجتمع والدولة أو بين الاجتماعي والسياسي وإنما هي ناجمة عن تجاوز هذا الفصل. إنها ليست عودة إلى ما قبل الحداثة بل منطلقة من أزمة

---

(٤٢) Marx, «Zur Judenfrage,» p. 355.

(٤٣) Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1.

(٤٤) Ibid., p. 10.

الحداثة من أجل تجاوزها. الديمقراطية اليونانية القديمة ليست حداثة لأنها لم تكن قائمة على الفصل بين المجتمع والدولة، وإنما على ذوبان المجتمع في الدولة والإنسان في المواطن. لقد لاحظ ماركس أن ديمقراطية البولس اليوناني، أرستقراطية أكانت أم جمهورية، تميزت بغياب الفصل بين الاجتماعي والسياسي. المجتمع المدني، إذا صح التعبير، كان مجتاحاً تماماً من قبل الدولة، والحياة الخاصة مجتاحة من قبل الحيز العام[٤٥]. وكل ما هو خارج السياسة، أي ليس له وضع سياسي، ليس له وضع على الاطلاق، إنه عبد. والعبودية السياسية معناها في الوقت ذاته عبودية اجتماعية. ما هو خارج السياسة ليس الحيز الخاص ولا المجتمع، بل هو العبودية (عبودية العبيد أو عبودية المرأة وأطفالها في العائلة).

في القرون الوسطى الأوروبية يبقى هذا الوضع سائداً من الناحية المبدئية، ولكن بشكل مقلوب، بمعنى أن المجتمع أو الوضع الاجتماعي هو الذي يحدد الوضع السياسي. ومن هنا مفهوم الطبقة السياسية (Estate) التي توحد الاجتماعي والسياسي، أو تحول المنزلة الاجتماعية إلى امتيازات سياسية. وإذا كانت هذه ديمقراطية، أي إذا كان انعكاس المجتمع في السياسة هو الديمقراطية، فإن القرون الوسطى الأوروبية هي ديمقراطية عديمة الحرية، أي ينعكس فيها الاجتماعي في السياسي مباشرة من دون أن يتوسطها مفهوم الحرية[٤٦].

خلافاً لما يدعي بعض المنظرين، لا يحاول ماركس إذاً أن يعيد الوحدة بين المجتمع والدولة، إنه يدرك تماماً أن هذا الانفصال وانعكاساته، بين الاجتماعي والسياسي، ثم بين العام والخاص هو انفصال تاريخي، بل وخطوة تخطوها البرجوازية إلى الأمام تاريخياً. وهو ينتقد هيغل على محاولته إعادة اللحمة، من خلال استعارة مفهوم «الطبقات السياسية» (Estates) من

---

(٤٥) نستخدم هنا مفاهيم الحداثة في فهم العصور الكلاسيكية. والحق، إن هذه العناصر لم تكن منفصلة في تلك العصور حتى تثبت في مفاهيم نظرية وتفحص العلاقة بينها كعلاقات بين دولة ومجتمع، أو كعلاقات بين حيز عام وحيز خاص. ونقول ذلك لكي ندرك، أثناء التحليل، خطورة الأدوات المفاهيمية المستخدمة التي تخضع موضوع التحليل لتقسيماتها هي، وتغيّره بالتالي لكي تفهمه؛ ولكنها في الواقع لا تفهمه، بل تفهم واقعاً آخر شكلته هي.

(٤٦) Ibid., pp. 275-276.

جديد، في برلمانه ومجتمعه المدني، بعامة(٤٧). لا يهدف ماركس إلى إعادة الوحدة وإنما إلى تجاوز الانفصال بالتقدم إلى الأمام وليس بالعودة إلى ما قبل الحداثة. ويبدو له أنه من الضروري لذلك البحث عن العوامل التاريخية، التي أدت إلى الانفصال بين المجتمع والدولة، ويجدها فيما بعد في نظريته المادية التاريخية، وفي تحليل علاقات الملكية السائدة ثم في تحليله لنشوء رأس المال، بخاصة في المجلد الأول حيث يقدم وصفاً تاريخياً للانفصال بين العاملين وشروط عملهم المادية، ولتطور الرأسمالية والعمل المأجور بآلياتها التي تعيد إنتاج الاقتصاد والمجتمع البرجوازي خارج آليات القسر الدولتية. ولكن هذا التحليل العلمي لماركس في العقد السابع من القرن التاسع عشر وأوتوبيا ماركس الشاب في العقد الخامس منه، لا يتجاوزان الانفصال بين المجتمع والدولة إلا نظرياً. **ولكن هذا التجاوز للانفصال بين المجتمع المدني والدولة، بقي لفترة طويلة أداة مهمة في نقد المجتمع الرأسمالي. والسؤال المهم هو بالطبع: هل فقد هذا السلاح قوته النقدية، وأصبحت هنالك حاجة إلى فصل جديد قائم على الازدواجية دولة/ مجتمع مدني بمفاهيم أخرى أم لا؟**

لقد حاول هيغل أن يجعل هنالك وساطة بين جزئية وفردية الإنسان في المجتمع المدني، وبين العالمي والمطلق في دولته، وذلك بإعادة الاعتبار للطبقات السياسية ذات المبنى الأهلي، ولكن بما أنه من المستحيل أن تقوم الطبقات الحديثة ـ بمفهومها الذي سادَ في نهاية القرن التاسع عشر ـ بدور الطبقات السياسية التي جمعت بين المنزلة والمكانة الاجتماعية والنفوذ السياسي في القرون الوسطى، تبقى وساطة هيغل نظرية ومجردة. إن عنصر الطبقة السياسية هو وهم المجتمع المدني(٤٨). ومن اللافت للنظر تكرار هذه الحالة من استجداء بنى أهلية فقدت طابعها الأهلي للعب دورها في غير

(٤٧) Ibid., pp. 283-285.

(٤٨) ربما آن الأوان لكي نذكّر هنا بأن مفهوم الطبقة السياسية (Estate) الذي يستخدمه هيغل ليس هو مفهوم الطبقة عند ماركس (Class)؛ وبأن هذا المفهوم الأخير يستخدمه هيغل فقط لوصف العمال الأجَراء، وهم خارج المجتمع المدني بالنسبة إليه.

Ibid., p. 265.

سياقه التاريخي في النزعات العالم الثالثية لنفخ الروح في ما تفترضه مجتمعاً مدنياً ضد الدولة، وهو في الواقع تخلف يحسن التعامل مع عسف الدولة.

ولكن نقد ماركس لقلب المحمول والموضوع في فهم هيغل الفلسفي حيث يظهر المجتمع محمولاً على الدولة، والفرد محمولاً على انتمائه الطبقي وليس العكس، يقوده هذا النقد في النهاية إلى التخلي عن المجتمع المدني كأداة تحليلية، وإلى تبني مفهوم أكثر تحليلية أو أكثر قدرة على التحليل لواقع المجتمع في نهاية القرن التاسع عشر، هو مفهوم الطبقة المبني على مفهوم علاقات الإنتاج، أو بكلمات أخرى علاقات الملكية السائدة. فالطبقة العاملة مثلاً تشكل المخزون الأساسي لطاقة نفي علاقات الملكية الرأسمالية. وهي قائمة خارج الدولة ولكنها في الوقت ذاته ليست جزءاً من المجتمع المدني بمفهومه الهيغلي وغير الهيغلي في القرن التاسع عشر، بل ورأى فيها فلاسفة القرن التاسع عشر تهديداً محدقاً به. تصبح علاقات الملكية التي من المفروض أن تبنى عالمية الدولة على تحييدها عند ماركس أساس الدولة، ومن الضروري فحصها، وبالتالي فحص المبنى الطبقي السائد لكي نفهم وظيفة الدولة ومبناها في آن.

لا يصلح المجتمع المدني أداة تحليلية في هذا السياق لأنه يخفي أكثر مما يكشف، ويطمس الفروق أكثر مما يوضحها. في هذه المرحلة يبدأ ماركس بوضع «المجتمع المدني» في كتاباته داخل هلالين، لأنه بانتفاء طابعه القروسطي وتمثيله لمواطني القرون الوسطى وطبقاتها السياسية، لا يبقى منه في الواقع إلا المجتمع البرجوازي. وربما كانت مماثلة ماركس بين المجتمع المدني والسياسي هي السبب وراء اهتمام العديد من المنظرين الماركسيين بالعودة إلى مفاهيم المجتمع المدني ما قبل الهيغلية والتي تميز القرن الثامن عشر، أي التي تقتصر بنظرهم على السوق والقواعد الحديثة للحياة الاقتصادية المستقلة عن الدولة. والحق، إن المفاهيم ما قبل الهيغلية للمجتمع المدني لم تقتصر بتاتاً على الاقتصاد الرأسمالي، وإن كان تحليل الماركسية لهذه النظريات يجعلها تؤسس وتشرعن اقتصاد السوق وتنطلق من مفاهيمه.

هل يعني إهمال ماركس المتأخر لمفهوم المجتمع المدني ووضعه بين

هلالين، أو إسقاطه تخلياً ماركسياً عن مفهوم المجتمع مقابل الدولة، والحيز الاجتماعي مقابل السياسي لصالح مفاهيم مثل الطبقة والمبنى التحتي مقابل المبنى الفوقي، كما يدعي نقاد ماركس في عصر انتعاش مفهوم المجتمع المدني وبعث الحياة فيه؟[٤٩] سنحاول في ما يلي الإجابة عن هذا السؤال والتطرق إلى بعض المناقشات الدائرة حول هذا الموضوع والتي تمس إلى حد بعيد التنظير لمهمات اليسار في المرحلة الراهنة.

لقد انشَدّت فلسفة ماركس المبكرة التي يمكن تتبعها في «نقد فلسفة الحق الهيغلية» وحتى «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية»، مروراً بمقالته المهمة «بصدد مسألة اليهود»، بشكل شبه استحواذي، إلى مسألة ثنائية الدولة/ المجتمع، ووجود هذه الثنائية في واقع الحداثة. لقد تشكلت الدولة الحديثة بنظر منظريها، وآخرهم وأهمهم برأي ماركس هو هيغل، بإلغاء دور الدين السياسي أو بتحييد الدين سياسياً (بخاصة عند عمانوئيل كانت)، وهكذا نشأت الدولة السياسية. هذا لا يعني بالطبع أن الدولة السابقة لم تكن سياسية، بل إنها لم تكن سياسية فحسب، أي أن العناصر المختلفة لنشاطها لم تتشيأ ولم يفرز بعضها عن بعضها الآخر. وكما نشأت الدولة السياسية من تحييد الدين كذلك نشأت من تحييد الاقتصاد، بمعنى انفصالها عن علاقات الملكية السائدة أو إلغاء الدور السياسي للملكية، كما أسلفنا عند الحديث عن مفهوم «الطبقة السياسية». كان ذلك إما بإخضاع المالكين وغير المالكين لسلطة الدولة المطلقة، وإما بالسماح لغير المالكين بالمشاركة في الاقتراع، أي السماح لهم بولوج عملية اتخاذ القرار في ما يمس المالكين[٥٠]. ولكن ما يستوقف ماركس هنا، هو أن إلغاء الدور السياسي للدين لم يلغِ الدين، وأن إلغاء الدور السياسي للملكية لم يلغِ الملكية، وكلاهما بقي شرط السياسة من خارجها.

عملية العلمنة وتعني تحييد الدين سياسياً، وعملية الدمقرطة وتعني تحييد الملكية (أو بكلمات أخرى توسيع المشاركة السياسية) تشكلان سوية،

---

(٤٩) انظر مثلاً: Alvin Ward Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (London: Macmillan,1980).

(٥٠) Marx, «Zur judenfrage,» pp. 352-354.

من دون أدنى شك، عملية التحرر السياسي. ولكن التحرر السياسي ليس آخر أشكال التحرر بنظر ماركس، وإنما هو آخر أشكال التحرر في إطار الدولة القائمة، وهذا ينسحب مثلاً على التحرر من الدين وتحويله قانونياً من حيز الحق العام إلى حيز الحق الخاص[٥١]. وعندما يتم تحييد الدولة دينياً يصبح الدين روح المجتمع المدني بدلاً من روح الدولة كما كان سابقاً. والحالة المهمة التي استوقفت ماركس، في هذا السياق، كما استوقفت دو توكفيل، في المرحلة التاريخية نفسها، هي تنوع الديانات، أو للدقة، تعددية الانتماءات الكنسية في أمريكا. وما هذا التنوع إلا دليل على خصخصة الدين وتحوله إلى جزء من المجتمع المدني، وهو مجال الملكية الخاصة والتبادل والكثرة والتنوع. وفي الحالة الكلاسيكية لتطوره خارج السياسة، أي في أمريكا، تسري هذه الكثرة والتعددية على الممارسة الاجتماعية للدين أيضاً.

ولكن حالة الانفصام، حالة الازدواجية، تبقى قائمة بنظر ماركس الشاب، وفي مقالته «حول المسألة اليهودية» يعبر عن هذه الازدواجية في مقطع شهير نورده هنا كاملاً: «الدولة السياسية المكتملة هي من حيث الجوهر حياة النوع الإنساني في تناقض مع حياته المادية. وتبقى أسس الحياة الإنسانية خارج الدولة في المجتمع المدني/ البرجوازي، ولكن كصفات له. وحيث يكتمل بناء الدولة السياسية يعيش الإنسان في الواقع، وليس في الفكرة أو الوعي فحسب، حياة مزدوجة، واحدة سماوية، وواحدة أرضية، حياته في المجتمع السياسي[٥٢]، حيث يعتبر كائناً اجتماعياً، وحياته في المجتمع المدني/ البرجوازي، حيث يعتبر إنساناً خاصاً، يتعامل مع البشر كأدوات ويتدهور هو نفسه إلى مرتبة الأداة المعرضة لقوى غريبة. وتتعامل الدولة السياسية مع المجتمع المدني/ البرجوازي بروح تعامل السماء نفسها مع الأرض، وتتناقض معه التناقض نفسه وتتجاوزه كما يتجاوز الدين حدود الحياة الدنيوية. . . الإنسان في واقعه المباشر في المجتمع المدني/

(٥١) Ibid., p. 356.

(٥٢) في اعتقادي أن بالإمكان ترجمة «Politische Gemeinschaft» باستخدام تعبير «المجتمع السياسي»، علماً بأن ماركس لم يميّز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، كما فعل دو توكفيل مثلاً.

البرجوازي كائن أرضي دنيوي. هنا حيث يعتبر نفسه، ويعتبر فرداً حقيقياً، هو ظاهرة غير حقيقية. مقابل ذلك، في الدولة حيث يعتبر الإنسان عضواً في النوع الإنساني، يكون عضواً متخيلاً في سيادة متخيلة، حيث تنتزع منه حياته الفردية ليعبأ بعمومية غير حقيقية»[٥٣].

في هذه المرحلة من إنتاجه الفكري يرى ماركس العملية السياسية الديمقراطية (ونقصد تحييد الملكية وتحييد الدين) كعملية خلق عمومية تمثل الدولة وشرعيتها ينجم عن هذه العملية في الوقت ذاته ازدواجية بين المجتمع المدني والدولة، في الأول يعتبر الإنسان فرداً (إنساناً خاصاً). ولكن ثمن فرديته هو تحوله إلى أداة بيد الأفراد الآخرين الذين ينظر إليهم هو أيضاً بدوره كأدوات في يده. إن فرديته وخصوصيته لا تتعديان الوهم لأنه ليس هدف ذاته، كإنسان بل أداة. أما في الدولة، حيث يظهر الإنسان كإنسان النوع، فإن حياته الفردية تكون قد انتزعت منه. والعملية بكاملها تكرس تناقضاً بين فردية الإنسان وعموميته، أي إنسانيته.

فيما قبل «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» يصور ماركس الدولة الحديثة كعملية ولادة الدولة من رحم المجتمع المدني. ولذلك يبدو التحرر الإنساني برأيه في مرحلة الحداثة البرجوازية كتحرر سياسي، وعندما يذهب هذا التحرر السياسي (الديمقراطية) حتى نهايته القصوى فإنه يمضي إلى إلغاء الدين وإلغاء الملكية الخاصة، وذلك بفرض الضرائب المتصاعدة على الدخل والثروة، ليصل حتى إلغاء الحياة الفردية ذاتها: «المقصلة»!! ومرحلة اليعاقبة في الثورة الفرنسية التي تلغي الدين لتستبدله بالدين المدني الرسمي، دين العقل، هي النهاية القصوى أو المنطقية للديمقراطية. في هذه المرحلة تحاول الدولة الضغط على المجتمع المدني وعناصره المختلفة، لأنها ترى ذاتها ممثلاً للعام مقابل الخاص والجزئي، وممثلاً للعقلاني مقابل الديني، وللنوع الإنساني مقابل الإنسان الفرد، وهي تريد أن تنفرد بتمثيل ذلك كله من دون منازع، ولذلك فإنها تنقلب على المجتمع المدني/ البرجوازي الذي أنجبها والذي يجسد الجزئي والخاص والفردي وبالتالي اللاعقلاني.

---

(٥٣) Ibid., pp. 354-355.

لقد ألغت الثورة السياسية الطابع السياسي للمجتمع المدني في الوقت نفسه الذي أزالت فيه الطابع الاجتماعي للدولة، وذلك بأن قوضت امتيازات الأخويات والتعاونيات والطبقات السياسية، وبذلك حلت المجتمع المدني إلى عناصره المكونة: الأفراد المذررون من جهة أولى، والعناصر المادية والروحية التي تشكل مضمون حياتهم من جهة ثانية[٥٤]. وبتحرر السياسة من قيود المجتمع شكلياً، تحرر المجتمع أيضاً من قيود السياسة. وبذلك انفلت عقال الأنانية الفردية المتحررة حتى من مظهر العمومية الذي تقمصته الدولة، وأصبح مسؤوليتها المقتصرة عليها.

إن أساس الدولة السياسية الحديثة، أساس الدولة غير الاجتماعية أو المنفصلة عن المجتمع هو الإنسان الفرد الأناني الذي لم يتحرر من الدين، بل انتزع لنفسه حرية التدين، ولم يتحرر من الملكية، بل انتزع لنفسه حرية الملكية. وإن الأفق الاجتماعي الذي يسعى المجتمع المدني إلى تحقيقه، وذلك بتنظيم عملية الصراع الاجتماعي بين الأفراد المذررين في ظل سيادة حكم القانون، لا يهدف إلى إلغاء الأنانية الفردية وإنما يهدف إلى تأمينها.

ماركس هنا ديمقراطي راديكالي، وديمقراطيته الراديكالية تقوده مباشرة إلى الشيوعية، وهو لا يرى، ولا يستطيع أن يرى أن هذا التناقض الذي يتحدث عنه هو بالذات سر تطور النظام الديمقراطي المستمر. وبدلاً من ذلك يحاول أن يبحث عن حل لهذا التناقض. لكن معاينة التاريخ منذ ذلك الحين لا تقودنا إلى الاعتقاد أنه بالإمكان القضاء على التناقض بين الفردية والإنسانية أو حله، بل إلى رؤية إمكانية دفعه نحو تمفصلات وتنوعات حقوقية وضمانات لفردية الإنسان وإنسانيته في الوقت ذاته، وذلك على شكل حقوق مدنية وسياسية واجتماعية، وإلى محاولة مد جسور بين فردية الإنسان وإنسانيته، من دون الوقوع في وهم أنه بالإمكان التغلب على الازدواجية أو الثنائية. ولكن تقع الأوتوبيا الماركسية في هذا الوهم. إنها تهدف إلى إلغاء هذا التناقض في الشيوعية، كما يتبدى ذلك في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» من العام ١٨٤٤ والتي لم تنشر إلا بعد وفاة ماركس. وتدعي،

---

(٥٤) Ibid., p. 368.

على لسان إنغلز على الأقل، أنها تحلها بالنظرية بتحويل الأوتوبيا إلى علم. والحق، إن التحويل المزعوم من الأوتوبيا إلى العلم لم يذهب بالعلم فحسب، بل أيضاً بالتماسك الأخلاقي اللازم لمقاومة الدكتاتورية المتلبسة بلبوس الماركسية فيما بعد.

ولكي يكون بالإمكان إلغاء الازدواجية، يجري البحث عن، والانطلاق من جوهر إنساني كامن تتوحد فيه كافة العناصر وتنفصل وتغترب في التاريخ، ثم تعود إلى اكتشاف ذاتها. وكما في حالة مغامرة الفكرة الهيغلية في التاريخ وتعرفها على ذاتها في الفلسفة، يكتشف ماركس أن العمل جوهر الإنسان[٥٥] (وإذا قلنا العمل نقول الوعي، وإذا قلنا الوعي نقول الحرية) وأن العملية التاريخية بمجملها هي أشكال مختلفة لعملية اغتراب الإنسان عن عمله، وبالتالي عن إنسانيته، وذلك بتطور الأشكال المختلفة للملكية الخاصة. ويصبح الهدف التحرري للعملية التاريخية هو لقاء واقع الإنسان مع جوهر الإنسان، أي مع الإنسانية، وذلك بإلغاء الملكية الخاصة؛ ولا يمكن أن نضع هدفاً للتاريخ إلا إذا وضعنا له أصلاً وجوهراً وقانوناً.

هنا ينتقل ماركس من النقد الديمقراطي الراديكالي لنظرية الدولة عند هيغل، إلى تبنّ للمنهج الهيغلي مقلوباً ـ أو واقفاً على قدميه كما كان يحلو لماركس أن يقول ـ فيحتل العمل المادي محل عمل الفكرة، كوسيط بين الذات والموضوع في التاريخ. ويغدو العالم الاجتماعي تموضع الذات الإنسانية واغترابها خارج نفسها بواسطة العمل، ويصبح الهدف هو التحرر من هذا الاغتراب، ولقاء الإنسان مع ذاته في النظام الشيوعي. بيد أن فكرة هيغل تلتقي مع ذاتها في الفلسفة فقط؛ ولهذه الحقيقة مغزى مهم، إذ تعني أنه لا يعقل وجود حل مطلق للازدواجية والتناقض في الواقع المادي الحياتي اقتصادياً كان أم سياسياً، على مستوى المجتمع أم على مستوى الدولة، بل في الفكرة فقط. أما قلب منهج هيغل وإيقافه على رأسه، فيعني في ما يعنيه الوهم الكارثي، أن الحل المطلق ممكن في الواقع المادي المعاش.

---

(٥٥) Karl Marx, «Philosophische und Oekonomische Manuskripte,» in: *Mars Engels Werke*, Bd. 1, p. 574.

عندما يندفع ماركس في مشروعه الكبير إلى نقد المجتمع المدني/ البرجوازي متلمساً الطريق لتجاوز ازدواجياته المختلفة، يكون قد خلف وراءه موضوع الثورة السياسية والتحرر السياسي، الذي يحلل بنظره المجتمع إلى عناصره المختلفة: فرد، دولة، مجتمع، حيز خاص، حيز عام، دين، دولة، وغير ذلك، من دون تثوير هذه العناصر. ومن منظور اليوم يبدو هذا الموقف غاية في التبسيط. فحتى لو لم يكتشف الإنسان الفردية في اجتماعيته والاجتماعية في فرديته، كما يريده ماركس أن يفعل في الشيوعية، وذلك بالتنظيم الواعي لقواه الاجتماعية، فإن الجدلية الناجمة عن العلاقة بين العناصر المتمفصلة والمنفرزة، هي جدلية خلاقة، وإن بين الإنسان المذرَّر، إنسان التراكم الرأسمالي الأولي، وبين إنسان ماركس الشيوعي، ألواناً كثيرة ومتعددة من الشخصية الإنسانية. والتحرر السياسي لا يمكن أن يبقى من دون أثر في عناصره المختلفة.

في سعي ماركس لتجاوز الازدواجيات جميعاً في أوتوبياه الشيوعية، لا يكتفي بوضع الأوتوبيا كمثال أخلاقي مقابل الواقع المتطور، الأمر الذي قد يحولها إلى قوة معنوية هائلة من دون أن يمس بالضرورة بقدرة النظرية على تقديم فهم عقلاني للواقع منفصل عن هذا المثال الأخلاقي. على العكس من ذلك، إنه ينتقل بالتدريج لتحويل الأوتوبيا إلى نظرية علمية، إنه يحاول تأسيسها علمياً. وبأسلوبه الهيغلي يعني هذا الكشف عن القوانين والقوى الكامنة في المجتمع والتي تؤدي بالضرورة إلى تحقيقها. في هذا السياق لا يصلح المجتمع المدني أداة تحليلية، لأن الجدلية التي يحاول ماركس التوصل إليها ليست جدلية فرد/ مجتمع/ دولة، وإنما هي جدلية تحكم هذه الجدلية وتقبع في أساسها. وأساس الدولة الحديثة بالنسبة إلى ماركس واضح منذ المرحلة الأولى، إنه المجتمع المدني/ البرجوازي كما أسلفنا، **ولكن تفكيك المجتمع للوصول إلى ذراته المكونة لا يوصل إلى «الفرد»، كما يصل إليه منظرو العقد الاجتماعي، بل يوصل إلى أفراد حقيقيين في مرحلة تاريخية محددة ينتجون حياتهم المادية بطرق معينة، ويتبادلون العلاقات على مستوى معين من تطور قوى الانتاج. يقود إلى أفراد منقسمين طبقياً.**

يكتشف ماركس الشاب الاقتصاد السياسي في مخطوطاته الاقتصادية

والفلسفية، وبذلك يبدأ الانتقال من مقولة المجتمع المدني إلى المبادئ المنظمة للمجتمع المدني، بخاصة تلك التي تنظم العلاقة بين العمل والملكية. لقد انتقل ماركس من مواجهة المؤسسات البرجوازية الديمقراطية وفضحها مبيناً البون الشاسع بين واقعها ومفاهيمها، وبالتالي فضح المفاهيم ذاتها كإيديولوجيا طبقية تهدف إلى تصوير مصالح البرجوازية كأنها مصالح المجتمع عامة، انتقل ماركس من هذا النوع من المواجهة إلى التصدي لها بنظرية علمية لحركة التاريخ، ثم بمحاولة إظهار صحة هذه النظرية في تحليل نشوء وارتقاء الرأسمالية وتناقضاتها وحتمية انهيارها. وفي هذا السياق يكتشف ماركس «الطبقة» (Class) كوحدة تحليلية للمجتمع المدني. ومن المفروض أن يكون بوسع هذه الأداة التحليلية من خلال كشفها للصراع الطبقي، أن تظهر آليات عمل القوانين العامة لحركة التاريخ، وهي قوانين الصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

كان المجتمع المدني موضوع النشاط الفكري للتيارات التي شكلت مصادر الفكر الماركسي: الاقتصاد السياسي الانكليزي، الديمقراطية والشيوعية الفرنسية، والفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ولكنها أصبحت الآن بنظر ماركس تعبيراً عنه. وهو، أي المجتمع المدني، بناء إيديولوجي يخفي جزئياً ويظهر جزئياً واقع المجتمع البرجوازي الذي يقوم على أساس العمل المأجور واقتصاد السوق. إنه مجتمع يتنازعه الصراع الطبقي ليس فقط بمعنى أنه نشأ تتويجاً للصراع الطبقي مع الإقطاع والملكية المطلقة فيما بعد، وإنما بمعنى أنه حتى في موسم ازدهاره يعيش حالة صراع بين المالكين وغير المالكين لوسائل الإنتاج[٥٦]. والتيارات الفكرية التي تنصب المجتمع المدني على عرش اهتمامها الفكري تخفي في الواقع هذا الصراع.

لقد أصبح المجتمع المدني/ البرجوازي بالنسبة إلى ماركس ظاهرة محددة تاريخياً، **أولاً** بطريقة نشوئها، وهو يستعرض هذه العملية الفريدة في المجلد الأول من كتابه **رأس المال**، كالعملية التاريخية لانفصال المنتجين عن الشروط المادية لعملية الإنتاج، وامتداد الملكية الرأسمالية من وسائل

(٥٦) George Lichtheim, *The Origins of Socialism* (London: Weidenfeld and Nicolson; New York: Praeger, 1969), pp. 202-204.

الإنتاج لتشمل الأرض والصناعة والنقل، **وثانياً** بالفكر الذي يعبر عنها وهو أولاً الاقتصاد كما صممه الفيزيوقراطيون (Physiocrats) وآدم سميث وآخرون، **وثالثاً** بحتمية زوال هذه الظاهرة نتيجة للتناقض بين قوى الإنتاج وطبيعتها الاجتماعية، وعلاقات الإنتاج وطبيعتها الخاصة، أما منفذ هذا الحكم التاريخي، فهو الطبقة الوحيدة القادرة على ترجمة هذا التناقض اجتماعياً، وهي الطبقة العاملة.

سادساً: النموذج الجديد

قلنا إن تحليل المجتمع المدني لا ينتج ـ في رأي ماركس ـ «الإنسان» ولا «الفرد» ولا «الحاجات الإنسانية»، وبالتالي لا يمكن الانطلاق من «الحاجات الإنسانية» أو «علاقة الإنسان بالإنسان» أو «الإنسان بالطبيعة»، هكذا وبشكل مجرد، من أجل إعادة إنتاج المجتمع المدني نظرياً، وفهمه بإعادة إنتاجه. إن الانطلاق من هذه الأمور المجردة يؤسس بنظر ماركس أنماطاً من الاشتراكية الطوباوية، التي انتشرت في وطنه ألمانيا في حينه. وهي الظاهرة التي انتقدها تحت عنوان «الاشتراكية الحقيقية». تمثّل الاشتراكية الحقيقية عند موزس هس وغرين وآخرين « حاجات الحقيقة، بدلاً من الحاجات الحقيقية، وتمثّل بدلاً من مصالح البروليتاريا، مصالحَ الجوهر الإنساني، الإنسان بشكل عام... الإنسان الذي لا ينتمي إلى أي طبقة ولا إلى الواقع، بل إلى سراب فلسفي سماوي»[٥٧]. لقد أنهى ماركس الحساب مع «الجوهر الإنساني» و«حاجات النوع الإنساني»، في سلسلة من المقولات المقتضبة المسماة «الأطروحات حول فيورباخ».

ينتج الأفراد العينيون علاقاتهم الاجتماعية بإنتاجهم وإعادة إنتاجهم لحياتهم المادية. هكذا يبدأ ماركس وإنغلز نظريتهما المادية التاريخية، في كتاب **الإيديولوجية الألمانية** (١٨٤٥). «فكيف يحصل أن تتشيأ هذه العلاقات ضدهم، وأن قواهم الحياتية ذاتها تسيطر عليهم؟»[٥٨]. إن تحديد جوهر

---

(٥٧) Karl Marx, «Das Elend der Philosophie,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. 4 (Berlin: [n. pb.], 1964), p. 486.

(٥٨) Marx and Engels, «Die Deutsche Ideologie,» Bd. 3, p.540.

إنساني عام، ولو كان صحيحاً من حيث المبدأ، مثل حاجة الإنسان لأن يعمل، وأن ينتج حياته بعمله، لا يكفي وحده للإجابة عن هذا السؤال، لأنه عام إلى حدّ أنه لا يشرح الكثير؛ ولذا، يصبح السؤال أكثر عينية، ليتناول ليس اضطرار الإنسان إلى أن يعمل، بل كيف يعمل الإنسان وبأي أدوات؟

في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» اعتبر ماركس تقسيم العمل تعبيراً عن التعاون من خلال الاغتراب، على مستوى الاقتصاد القومي، في بلد من البلدان. في المجتمع المدني/ البرجوازي القائم على الإنتاج الصناعي والعمل المأجور والملكية الخاصة، على وسائل الإنتاج، «يظهر التبادل والتواصل والتكامل بين الأفراد، كأنه تقسيم للعمل يحوّل الإنسان إلى كائن مجرد، إلى مجرد آلة ويشوهه بالتالي أخلاقياً وروحياً»(٥٩)، ولذلك عندما يطالب ماركس وإنغلز بإلغاء العمل كشرط لقيام التعاقد الشيوعي أو الرابطة الإنسانية الحرة، فإنهما يقصدان إلغاء العمل المأجور القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

في استعراض ماركس وإنغلز لنظريتهما التاريخية لم ينطلقا من البنى الإرثية: العائلة، القبيلة، الجماعة العضوية ـ أو كل ما أطلقت عليه سابقاً تسمية «الأهل» ـ وإنما من الأفراد، وهذا أمر غير مسلَّم به. فهل يوجد الأفراد في الطبيعة كأفراد أم كأعضاء في بنى إرثية معطاة؟ قد يتفرد الأفراد في هذه البنى، وقد يدخلون في صراع معها، ولكنها معطى تاريخي لا يقل صلابة عن الأفراد. ولن ندخل هنا بالطبع المناقشة حول أولوية الفرد أم الجماعة، لأنها لا تقود إلى حقيقة علمية، بل إلى موقف أخلاقي. إن اختيار ماركس وإنغلز البدء بأفراد عينيين ينتجون حياتهم المادية، يبقيهما على قاعدة إنجاز المجتمع المدني/ البرجوازي على الرغم من محاولتهما مغادرتها بعدم قبول مقولة «الإنسان الفرد» بشكل عام. إنهما مثل كل أصحاب الفلسفات الحديثة أو الحداثية، ينطلقان من وجود أفراد: «إن الأفراد ينطلقون دائماً وفي كل الظروف من أنفسهم... ولكن لأن حاجاتهم، أي طبيعتهم، وشكل تلبية هذه الحاجات تربطهم بعضهم ببعض (علاقة جنسية، تبادل، تقسيم

---

(٥٩) Marx, «Philosophische und Oekonomische Manuskripte,» Bd. 1, p. 455.

العمل) فإنهم يدخلون في علاقات. ولأنهم **كأفراد يقفون** على درجة معينة من تطور قوى الإنتاج عند اتصالهم بعضهم ببعض اتصالاً يعيد تحديد شكل الإنتاج ونوع الحاجات، فإن السلوك الفردي والشخصي لكل تجاه الآخر هو الذي ينتج العلاقات القائمة كل يوم من جديد»(٦٠).

يبني الأفراد «طبقة فقط بمدى ما يخوضون صراعاً ضد طبقة أخرى، في ما عدا ذلك تقودهم العلاقات التنافسية في ما بينهم إلى العداء. من الناحية الأخرى تتشيأ الطبقة مقابل الأفراد، بحيث يشتق أولئك وضعهم الحياتي، وبالتالي إمكانيات تطورهم الفردي، من انتمائهم لها. وهذه ظاهرة اختزال الأفراد نفسها، في تقسيم العمل»(٦١).

إن علاقات الأفراد لدى إنتاج حياتهم المادية هي الشرط الأساسي للتاريخ، وبالتالي لأي نظرية تاريخية. وفي عملية سد الأفراد لحاجاتهم نفسها يقومون بإنتاج حاجات جديدة. هذه هي عملية التطور، وهي التي تدب الحياة في عملية إعادة إنتاج المجتمعات والدول، أي أنها القاعدة المادية لهذا كله.

تظهر هنا لأول مرة فكرة «القاعدة» (Basis, Infrastructure) التي يتحدث عنها ماركس في مقدمته الشهيرة لنقد الاقتصاد السياسي، كعنصر أساسي في نظريته المادية في التاريخ. هنا، أي في مخطوطة **الإيديولوجية الألمانية**، يظهر «العمل والتبادل» كقاعدة «رأس المال»، و«علاقات الإنتاج» كقاعدة «الملكية الخاصة»، و«الملكية الخاصة» كقاعدة «العرض والطلب»، و«الصناعة الكبرى» كقاعدة «الاتصالات العالمية»، و«**التنظيم الاجتماعي» كقاعدة «الدولة» و«بقية المبنى الفوقي الإيديولوجي**»، و«مجموع قوى الإنتاج ورؤوس الأموال وعلاقات الاتصال الاجتماعية» كقاعدة واقعية أو حقيقية للتاريخ(٦٢).

ومع أن مفهوم القاعدة هنا يظهر كمرادف للعامل المحدد أو العنصر

---

(٦٠) Marx and Engels, «Die Deutsche Ideologie,» Bd. 3, p. 423.

(٦١) Ibid., Bd. 3, p. 54.

(٦٢) انظر: Ibid., Bd. 3, pp. 50, 347, 35, 54, 36, 39, 74, and 356.

الأساسي (هذا لا يعني بالضرورة علاقة سبب/ نتيجة)، إلا أننا نرى منذ الآن أن الدولة تظهر كجزء من المبنى الفوقي، وقاعدتها «التنظيم الاجتماعي». التعبير «مبنى فوقي» يحل محل مصطلح التشيؤ، إنه تشيؤ مركب أو ذو بنية، بنية العلاقات الإنسانية السياسية والحقوقية وأشكال الوعي المتشيئة التي تستحوذ على البشر. ويعتقد بعضهم أن ماركس هنا يعبر تعبيراً حقيقياً عن مواقفه السابقة، من حيث إن المجتمع يحدد الدولة وبقية البنى والمؤسسات الإيديولوجية والسياسية. ولكن ما هو الفرق، ولماذا لا يقول مجتمعاً مدنياً ودولة بدلاً من مبنى تحتي ومبنى فوقي؟

قد يرجع السبب إلى أنه أصبح بيد ماركس أداة علمية لتحليل مجتمع التاريخ الإنساني، وبالتالي أكثر عمومية من المجتمع المدني/ البرجوازي والدولة البرجوازية(٦٣). ولكن أليس الانفصال إلى مبنى تحتي ومبنى فوقي، وإلى تنظيم اجتماعي/ اقتصادي من جهة أولى، ودولة من جهة ثانية، أليس هذا التقسيم ذاته وليد المرحلة الرأسمالية؟ فكيف يصلح إذاً لمجمل التاريخ الإنساني، وكيف بالإمكان الفصل بين الدولة والسياسة والعلاقات الحقوقية وأشكال الوعي وغيره مما يصنفه ماركس كمبنى فوقي، وبين القاعدة المادية للإنتاج والمجتمع في العصور ما قبل الرأسمالية؟ يبدو أن إنجاز ماركس في التوصل إلى نموذج عالمي لفهم بنية المجتمعات هو المشكلة بحد ذاتها. يقول ماركس وإنغلز في **الإيديولوجية الألمانية** إن التنظيم الاجتماعي الناجم عن الاتصال والإنتاج هو الذي «يبني على مدى التاريخ والأزمنة قاعدة الدولة وبقية البنى الفوقية الفكرية»(٦٤). ولكن بما أن الفكر وأشكال الوعي هي جزء من «الاتصال والإنتاج»، فقد يصل هذا النموذج إلى وضع يدخل فيه الفكر وأشكال الوعي في البنى التحتية والفوقية، وبالتالي يبقى الفرق بينهما في تعريف الوظيفة الاقتصادية/ الانتاجية/ التبادلية للنشاط الإنساني،

---

(٦٣) Hans-Peter Jaeck, «Die Materialistische Erklaerung des Gesellschaftlichen Formations Processes,» in: Ernst Engelberg and Wolfgang Kuettler, eds., *Formationstheorie und Geschichte* (Berlin: Akademie-Verlag, 1978), p. 60.

بالإمكان اعتبار هذا الكتاب حصيلة ناضجة للفكر الماركسي الأرثوذكسي حول المادية التاريخية في ألمانيا الشرقية سابقاً.

(٦٤) Marx and Engels, «Die Deutsche Ideologie,» Bd. 3, p. 36.

بما فيه الفكر من جهة أولى، والأنشطة السياسية والحقوقية والروحية من جهة ثانية. هذه هي المشكلة النظرية، أما المشكلة العملية، فماثلة في استحالة الفصل بين هذه الأنشطة، في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، وفي تداخلهما، بعد انفصال نسبي، في ثورات الاتصال والإدارة الحديثة والحاسوب، التي لم يشهدها ماركس.

تعكس مفاهيم «القاعدة» و«المبنى الفوقي» في الواقع ابتعاداً عن التقسيم إلى «مجتمع مدني» و«دولة» باتجاه أكثر عمومية، هذا لا يعني أن هذا التقسيم المتأخر هو نقيض للتقسيم الأول. وإذا ما فصلنا القاعدة والمبنى الفوقي من وجهة النظر المادية التاريخية، سنرى أن الكثير مما يتضمنه مفهوم ماركس لـ «المجتمع المدني» أصبح قائماً في المبنى الفوقي، وأن العلاقة الجديدة ليست مجرد تعديل على مفهوم المجتمع أو الدولة، وإنما محاولة لإيجاد تحديدات داخل المجتمع المدني نفسه باتجاه عملية الإنتاج، وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والمبنى الطبقي، والعلاقات التعاقدية وأشكال الوعي... الخ. لم يعد مفهوم المجتمع المدني كافياً كأداة تحليلية.

هذا النموذج ليس مجرد تفكيك للمجتمع المدني، والانتقال من العلاقة مجتمع مدني/ دولة إلى العلاقة مبنى تحتي/ مبنى فوقي هو الانتقال إلى مستوى مختلف من التحليل. في نقده لفلسفة الحق عند هيغل مثلاً، أصرَّ ماركس على أن تكون الشرطة جزءاً من الدولة في العلاقة بين مجتمع مدني ودولة، وليس جزءاً من المجتمع المدني، كما ورثه من هيغل. يدقق التحليل هنا في بنية المجتمع المدني، أما الانتقال إلى العلاقة قاعدة/ مبنى فوقي، فليس تدقيقاً في بنية المجتمع المدني أو الدولة، بل انتقال إلى مستوى آخر أكثر عمومية ونظرية في التحليل. وعندما ينتقل ماركس إلى دراسة حالات تاريخية محددة سوف يجد نفسه مضطراً إلى الاستعانة من جديد بالعلاقة مجتمع/ دولة كوسيط بين النموذج النظري العام والواقع التاريخي العيني المعقد[٦٥].

---

(٦٥) من هنا فإنني أميل إلى الرأي القائل بأن ماركس لم يتخلّ عن المجتمع والاجتماعي، كحيز قائم بذاته، لصالح الاقتصاد، كما يدعي بعضهم. انظر: John Keane, «Despotism and Democracy,» in: John Keane, ed., *Civil Society and the State* (London; New York: Verso, 1988).

الخطوة الثانية إذاً بعد الحديث عن «القاعدة» هي التحول من مفهوم «المجتمع» إلى مفهوم «التشكيل الاقتصادي للمجتمع»، هو مصطلح يترجم خطأً إلى العربية عادة «كتشكيلة اجتماعية اقتصادية». والمصطلح الذي استخدمه هنا هو في الوقت ذاته، ترجمة حرفية تعكس المضمون للتعبير الألماني «oekonomische gesellschaftsformation». ماركس لا ينتقل من المجتمع المدني إلى كائنات تاريخية قائمة بذاتها هي «التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية»، وإنما ينتقل إلى محددات المجتمع الاقتصادية: التشكيل أو التنظيم الاقتصادي للمجتمع وأنماط هذا التنظيم.

لقد حولت الماركسية هذا المفهوم إلى مفهوم عابر للتاريخ، وهي في واقع الحال نموذج لا بأس به إذا اقتصر على تحديده، كوحدة جدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية السائدة (علاقات الإنتاج). وقد أظهر ماركس فاعليته في فهم نشوء النظام الرأسمالي، وبالإمكان، من دون أدنى شك، استخدام هذه الجدلية في فهم انهيار النظام الاشتراكي كتناقض بين تطور قوى الإنتاج وعلاقات الملكية السائدة (ملكية الدولة)، التي أصبحت عائقاً أمام تطور قوى الإنتاج. أما إذا فهم «التشكيل الاقتصادي للمجتمع» على أنه كائن تاريخي يجمع بين «المبنى التحتي» و«المبنى الفوقي» محافظاً على هذا التقسيم بينهما، فعند ذلك يصبح المفهوم قاصراً بخاصة عن التفاعل مع تلك المراحل التاريخية، التي يصعب فيها الفصل بين التشكلات الإيديولوجية والسياسية، والبنى الاجتماعية العضوية، والبنية الاقتصادية للمجتمع.

لم يحاول ماركس أن يضع نسقاً من المفاهيم والتعريفات تصلح لكتاب مدرسي، ولذلك تختلط عنده في الكثير من الأحيان القاعدة المادية مع المجتمع، والمجتمع المدني عنده عندما يتقابل مع الدولة يتقمص في ذاته الجانب الاقتصادي، وغير ذلك. وفي كتاب **الإيديولوجية الألمانية** نجده

ولكنني مع ذلك لا أعتقد أن المسألة ببساطة هي فهم خاطئ لـ «القاعدة» على أنها الاقتصاد، وأن هذا الفهم هو مصدر التفسيرات الخاطئة. انظر: Mark Neocleous, «From Civil Society to the Social,» *British Journal of Sociology*, vol. 46, no. 3 (September 1995), p. 399.

فمما لا شك فيه أن عنصر الاقتصاد هو العنصر الأساسي في مفهوم القاعدة الماركسي، حتى لو تبنينا أكثر تفسيرات ماركس ليبراليةً.

يستخدم مصطلح «الاتصال» (Verkeher) في الأماكن التي استخدم فيها لاحقاً مصطلح علاقات الإنتاج، كما نجد تزاوجاً كثيفاً بين مصطلح «الاتصال» و«المجتمع المدني»، فمثلاً نجد عنده، في فقرة واحدة، التشابك التالي بين هذه المفاهيم جميعاً: «شكل الاتصال الذي تشترطه قوى الإنتاج على درجة معينة من تطورها التاريخي/ والذي يشترطها بدوره هو المجتمع المدني. . . المسرح الحقيقي للتاريخ. ويشمل كامل الاتصال المادي بين الأفراد على مستوى معين من تطور قوى الإنتاج. إنه يشمل الحياة التجارية والصناعية، ويتجاوز بهذا المعنى الدولة والأمة، مع أنه يظهر نحو الخارج طارحاً نفسه على شكل أمة ونحو الداخل على شكل دولة»[٦٦]. إذا أمعنا النظر في هذه الشبكة من المفاهيم نجد أن التأكيد هو على أن مسرح التاريخ الحقيقي هو علاقات الاتصال بين الأفراد المحددة بمستوى معين من تطور قوى الإنتاج. هنا، المجتمع المدني ليس مجرد مفهوم مقابل للدولة، وإنما هو يتجاوز المقابلة معها، وما الدولة إلا انعكاسه نحو الداخل، والأمة ما هي إلا انعكاسه نحو الخارج. والحق، إن ما يتم تعميمه هنا هو التجربة الرأسمالية الحديثة. وهذا السياق الذي يصفه ماركس هنا، مستخدماً الكلمة الأدق ـ في رأيي ـ من علاقات الإنتاج، وهي «علاقات الاتصال»، يصفه منذ العام ١٨٤٧ بمصطلح «نمط الإنتاج» (Produktionsweise).

وفي مقدمة نقده للاقتصاد السياسي، التي تُستحضَر عادةً كتلخيص لنظريته المادية في التاريخ، بما في ذلك العلاقة بين المبنى الفوقي والتحتي، وبين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، يعيد ماركس إلى الأذهان مفهوم المجتمع المدني، ولكن كمفهوم يصور مجمل شروط الحياة المادية: «لا يمكن فهم العلاقات القانونية وأشكال الدولة من ذاتها، كما لا يمكن اشتقاقها مما يُسمَّى بتطور العقل الإنساني، بل إن لها جذوراً في شروط الحياة المادية، التي أطلق عليها هيغل بمجملها ـ جرياً على عادة الانكليز والفرنسيين، في القرن الثامن عشر ـ اسم المجتمع المدني»[٦٧]. في سياق

(٦٦) Marx and Engels, «Die Deutsche Ideologie,» Bd. 3, p. 36.

(٦٧) Karl Marx, «Vorwort zur Kritik der Politischen Oekonomis,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. 13 (Berlin: [n. pb.], 1956), p. 9.

عرض نظرية شاملة، في فهم التاريخ الإنساني، ينصَبُّ الاهتمام على بلورة مفاهيم أكثر عمومية، فعلاقات الإنتاج مثلاً تحدد «صيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، بعامّة. ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده، وإنما وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه»[(٦٨)].

وادعاء ماركس أن هيغل، جرياً على عادة الانكليز، أطلق تسمية المجتمع المدني على جملة شروط الحياة المادية، لا يعني بأية حال من الأحوال أنه قصر المجتمع المدني على نظام الحاجات مثلاً عند هيغل، وإنما هو يشمل كل ما حدده هيغل عن المجتمع المدني، كتنظيم اجتماعي بين العائلة والدولة، في إطار شروط الحياة المادية. هذا هو التفسير الأصح لماركس، بخاصة في سياق مقابلة الوجود الاجتماعي للفرد مع وعيه الاجتماعي. فالوجود الاجتماعي للفرد لم يقتصر بحسب ماركس، في يوم من الأيام، على «نظام الحاجات»، وإن اعتقد أن نظام الحاجات يشكل قاعدة الوجود الاجتماعي، كما اعتقد أن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي.

ولكن فكرة الوجود الاجتماعي للفرد بانفصال عن الدولة تحديداً هي فكرة مستوحاة من المجتمع البرجوازي الذي يعيد إنتاج نفسه، نظرياً على الأقل، باستقلال عن الدولة. لقد لفت ماركس الانتباه إلى آليات السوق وعملية التبادل القائمة في السوق باستقلال عن القسر الدولتي، وبخاصة في ما يتعلق بعلاقة التبادل بين رأس المال كوحدة واحدة وبين العمل المأجور، ثم بين رؤوس الأموال المتعددة في ما بينها بوصفها ركائز المجتمع المدني أو البرجوازية، وهما بالتالي مترادفان بنظره، ولأنهما مترادفان أصبح من غير الممكن استخدام مصطلح المجتمع المدني لفهم مجمل التاريخ الإنساني.

والوجه الآخر لوجود المجتمع المدني المنفصل عن السياسة (القمع) هو وجود الدولة السياسية المنفصلة عن مهامها الأخرى. فالدولة السياسية هي أيضاً فكرة مستوحاة من المجتمع البرجوازي.

لقد نشأ المجتمع المدني/ البرجوازي برأي ماركس في الفترة المتاخمة للقرن الثامن عشر، بعدما أخذت علاقات الملكية بالانفصال عن الجماعة

---

(٦٨) Marx, «Vorwort zur Kritik der Politischen Oekonomis,» p. 8.

الأهلية القروسطية. وبكلمات أخرى، تطور المجتمع المدني مع نشوء البرجوازية. ويتبلور في تفسير هذا الموقف رأيان: الرأي **الأول** ينسب إلى ماركس ما جرت عليه المؤسسة الأكاديمية في الغرب عموماً، وهو الاعتقاد بأن البرجوازية نشأت كتابع لتطور المجتمع المديني في القرون الوسطى المتأخرة، أي نتيجة لتطور التعاونية الأهلية التي تحررت من التبعية للدولة، وللبنى الإقطاعية السائدة مولدة نشاطاً اقتصادياً مستقلاً لمواطني المدينة غير مكبل بقيود دينية أو سياسية. وقد جعلت هذه البنى الجديدة من تراكم رأس المال والثروة شيماً مقبولة اجتماعياً ونشاطاً اجتماعياً بناء، كما أدت إلى قيام الترتيبات المؤسسية والحقوقية التي تنظم عملية تراكم الثروة[٦٩]، وذلك بتحريرها الملكية من مفهوم «الوقف» (Trust) الإقطاعي. لقد تمت مأسسة مطالب الحركة التعاونية في المدن بتسوية عام ١٦٦٠ في بريطانيا، وفيما بعد إبان الثورة المجيدة (Glorious Revolution) عندما أزيلت القيود السياسية عن الملكية، وأسست حرية وراثة وتوريث الأملاك كحق مرتبط بحرية الملكية. بموجب هذا الرأي فإن الشرط الماركسي لنشوء الرأسمالية هو استباقها بقيام المجتمع المدني، بمفهوم مجتمع المدينة التجاري الذي يمتد بالتدريج ليحول ملكية الأرض والزراعة إلى ملكيات تجارية أيضاً. إذاً، كما أن شرط الاشتراكية التاريخي برأي ماركس هو تطور الرأسمالية، فإن شرط تطور الرأسمالية هو نشوء مدينة الإقطاع المتأخرة، أو المجتمع المدني التاريخي. من هذا المنظور يشكل التاريخ الأوروبي كلية شاملة ومترابطة، تربط بعلاقة تاريخية بين نشوء المجتمع المدني ونشوء الرأسمالية. ولهذا الرأي تشعبات كثيرة تربط أيضاً بين المجتمع المدني القروسطي والسوق ونشوء الديمقراطية في أوروبا، وبالتالي وبمغالطة منطقية منتشرة تربط غياب الديمقراطية أو عدم نشوئها في المجتمعات غير الأوروبية بعدم نشوء المجتمع المدني، أي بطبيعة الإقطاع الشرقي[٧٠].

(٦٩) Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics (London: Cambridge University Press, 1968), p. 155.

ويعتمد أفنيري في قراءته هذه على رسالة ماركس إلى إنغلز المؤرخة في ٢٧ تموز/ يوليو ١٨٥٤.

(٧٠) سنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً، لأنه يشكل مرتكز المركزانية الأوروبية في نظرية الديمقراطية، وفي المناقشات المنتشرة حول المجتمع المدني في العالم الثالث.

ويرى الرأي الثاني أن الماركسية باختزالها الظواهر الاجتماعية إلى اقتصاد من جهة أولى، وسياسة وعلاقات حقوقية من جهة ثانية، لم تول التنظيم الاجتماعي أو المجتمع المنظم الانتباه اللازم، الأمر الذي أدى إما إلى تحول مفهوم «المجتمع المدني» إلى مصطلح تجميعي يشمل كل ما يتبقى بعد حسم الدولة، أي باختصار (Residual Category)، كما يظهر الاقتباس المذكور أعلاه من «مقدمة الاقتصاد السياسي»، وإما أن تذهب الماركسية إلى القطب المعاكس وتقصر المجتمع المدني على العملية الاقتصادية وحدها، أي اقتصاد السوق.

إن العنصر الحاسم في تطور المجتمع المدني بموجب هذا الرأي، هو قدرة المجتمع على التنظيم الذاتي وتشكيل المؤسسات باستقلال عن الدولة، وليس بالضرورة كشكل من أشكال النشاط الاقتصادي. بل قد يكون العكس هو الصحيح، أي قد يكون التنظيم الاجتماعي، بأنماطه وأشكاله، هو العامل الحاسم في تحديد نوع وشكل النشاط الاقتصادي، على عكس ما يدعيه ماركس. وهو يدعي، بموجب هذا الرأي، أن النشاط الرأسمالي للبرجوازية هو الذي أنجب المجتمع المدني، تفنيداً لمقولته بأن المجتمع المدني هو شكل من أشكال نشاط البرجوازية.

المجتمع المدني كصيرورة يتجاوز عملية تذرير الأفراد فقط إلى نسج أواصر الروابط الاجتماعية بينهم، كتنظيم اجتماعي ذاتي (مجتمع) خارج نطاق آليات عمل الدولة. ولذلك لم تخش الأنظمة الملكية المطلقة نشاط البرجوازية الاقتصادي، بل ودعمته في العديد من الأحيان، وإنما توجست من إقامة المؤسسات المستقلة في المدن، تلك المؤسسات التي تنظم عمليات التبادل والعقود وغيرها[٧١]. ويدعي غولدنر أن نشاط التنظيم الذاتي امتد في أوروبا من المدن إلى الريف، ليشمل عملية انتخاب مجالس بلدية ريفية، بل ليشمل أيضاً انتخاب المؤسسة الكنسية المحلية والكاهن، في مناطق معينة على تخوم الحداثة. لم يتفكك النظام الإقطاعي إذاً نتيجة النشاط الاقتصادي التجاري، أو نتيجة نشاط رأس المال الذي أنجب المجتمع

---

(٧١) Gouldner, *The Two Marxisms*, p. 359.

المدني، وإنما تطور النشاط الاقتصادي الرأسمالي من خلال علاقته المتبادلة مع آليات التنظيم الاجتماعي الذاتي. و«كما في صعود البرجوازية كذلك في أفول القنانة ـ وهما ليسا وجهين للعملة نفسها ـ تحولت قدرة الأوروبيين الغربيين على التنظيم وتقاليدهم التنظيمية المشتركة والتجربة في الإدارة الذاتية المترتبة عليها، وباختصار قابليتهم الجماعية لاستخدام التنظيم لغرض المعونة الذاتية، تحولت إلى مجتمع مدني لعب دوراً مميزاً في الأحداث. لم يكن المجتمع المدني مجرد «شكل» صنعت من خلاله البرجوازية تاريخها، وإنما كان شرطاً ضرورياً لذلك التاريخ. لقد أسهم المجتمع المدني في تطور عادات الإدارة الذاتية والاعتماد على النفس، وفي مراكمة الفوائض اللازمة لصعود البرجوازية»(٧٢).

يذهب الرأيان إذاً إلى الإصرار نفسه على وجود شرط اجتماعي تاريخي للتطور الرأسمالي المتأخر. وهذا في الواقع تطوير اجتماعي لنظرية ماكس فيبر (Max Weber) التي تسبق التطور الرأسمالي بانتشار الأخلاق البروتستانتية لدى الطبقة الوسطى في المدن. ولكن أحد الرأيين يدّعي أن التنظيم الاجتماعي الذاتي متضمن في فهم ماركس للمجتمع المدني، بينما يزعم الرأي الآخر أن مفهوم ماركس إما أن يقتصر على النشاط الاقتصادي، وإما أن تجعله شموليته، في حالات أخرى، غيرَ صالح كمفهوم تحليلي.

لقد أصبح السياق التاريخي لوجود كيان اجتماعي منظم بآليات مختلفة عن العلاقات الوشائجية وعلاقات القرابة والأنساب، وعن آليات القسر الدولتية، هو القاعدة لتطور علم الاجتماع. فقد ارتبط هذا العلم منذ نشأته بافتراض وجود فرد ومجتمع، أي بافتراض وجود المجتمع كبنى ومؤسسات، وتشكلات طوعية (Voluntary Associations).

لقد نشأ علم الاجتماع من خلال البحث عن حل وسط، بين تذرير الأفراد من جهة أولى، والسيطرة الكاملة للدولة أو تفرد الدولة بمهمة الجامع بينهم من جهة ثانية؛ فهو يبحث عن المجتمع كوحدة في الحيز القائم بين الأفراد والدولة. ولذا، فإن علم الاجتماع يميل أيضاً، وبخاصة

(٧٢) Ibid., p. 361.

في بداياته، ليكون دفاعاً عن حق المجتمع في التنظيم الذاتي خارج الدولة، لأن هذا الكيان المسمّى بالمجتمع يشكل قاعدة هذا العلم التاريخية، ثم مبرر وجوده النظري أيضاً. وفي هذا السياق علينا أن نفهم لماذا انبرى سان سيمون (Saint-Simon) للدفاع عن «المجتمع»، في مواجهة توسع دولة الثورة الفرنسية، وتوسع جهازها: إن الرجال الذين صنعوا ثورة ١٧٨٩ «بحثوا جميعاً عن وسائل لتحسين الآلة الحكومية، في حين كان عليهم إخضاعها ووضع الإدارة الذاتية في المكان الأول... لقد اتجهت الأمة إلى الثورة بهدف تخفيف وطأة الحكم وليس زيادته، لكنها حتى الآن قد نالت زيادة في الحكم وليس نقصاناً، وزيادة في تكاليف الحكومة عما قبل الثورة... وأدى وضع الحكومة في قمة الإدارة إلى نتائج وخيمة»[٧٣]. كما لم يكن هذا التوجه غريباً عن علم الاجتماع. فعندما وضع أوغست كونت (Auguste Comte) كتابه **نسق الفلسفة الوضعية**، وكان ما زال متأثراً بسان سيمون، جعل النظام السياسي تعبيراً (Expression) أو (Enonce) عن النظام البرجوازي/المدني القائم، كما جعل هذا الأخير يعبر عن «درجة معينة في تطور العمران». وهكذا فقد أخضع كونت أيضاً النظام السياسي لتأثير حيز أشمل منه أو أعم منه، أي العمران (Civilization). وعمران كونت يحدد بدوره بمستوى التطور العلمي أو الروحي وليس المادي.

المناقشة إذاً في نهاية القرن التاسع عشر هي ليست بين وجود أو غياب محددات للدولة، أو للنشاط السياسي وغير ذلك أشمل وأعم منها، وإنما حول تعيين هذه المحددات. ونمط الإنتاج الماركسي يشمل، في ما يشمل، قوى الإنتاج كالعامل الأكثر دينامية في تطوره. وقوى الإنتاج تشمل برأي ماركس مستوى التطور العلمي كقلبها النابض، بخاصة عند الحديث عن بناء الصناعة الحديثة. يتناول نمط الإنتاج كمفهوم ماركسي النشاط الإنساني، ولو كان نشاطاً علمياً أو روحياً، بما هو نشاط اقتصادي إنتاجي. الاقتصاد إذاً ليس مفهوماً لا إنسانياً يحدد دولة ووعي البشر السياسي والحقوقي من خارجهما، وإنما هو قطاع في النشاط الإنساني أكثر دينامية في تحديد القطاع الآخر.

---

(٧٣) Claude Henri Saint-Simon (Comte de), *Selected Writings*, edited and translated with an introduction by F. M. H. Markham (Oxford: B. Blackwell, 1952), pp. 74, 76 and 78-79.

وإذا كان نمط الإنتاج كوحدة جدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية السائدة هو درجة قصوى من درجات التجريد والتحليل في النظرية المادية في التاريخ، فإنه لا بد من الاقتراب من الواقع بوضع حلقات وسطية بين هذا المستوى من التجريد والوقائع الملموسة لدى أي محاولة لفهم الأحداث التاريخية الكبرى ذاتها، إذ لا يمكن تطبيق هذه المفاهيم العامة والشاملة مباشرة. وكما أن الوصول إليها مر بالأفراد والمجتمع المدني والدولة وغير ذلك، كذلك فإن طريق تطبيق النظرية يجب أن يعود بشكل معكوس مستخدماً هذه المفاهيم الوسطية كمفاهيم أقل تجريداً.

تأسيساً على ذلك، فإن المفاهيم مجتمع/دولة تعود لتتصدر التحليل في كتابات ماركس التاريخية إلى جانب الصراع الطبقي، الأمر الذي يعني أن ماركس لم يتخلّ عن مفهوم «المجتمع» لصالح الاقتصاد ونمط الإنتاج، وأن هذه المفاهيم هي مراحل مختلفة من التجريد في النظرية المادية نفسها في التاريخ. والنموذج العام الذي يقدمه ماركس يصلح لفهم الانتقال من تشكيل اقتصادي معين للمجتمع إلى تشكيل اقتصادي آخر. أما عند البحث في الوضع السياسي لمجتمع من المجتمعات، فلا يصح استخدام الأدوات نفسها مباشرة عند التعامل مع الوقائع والتفاصيل.

وقدم ماركس في كتاباته التاريخية مثل **الثامن عشر من برومير لويس بونابرت والحرب الأهلية في فرنسا** تطبيقاً مليئاً بالدروس لنظريته التاريخية من دون أن يقحم نمط الإنتاج في كل تفصيل، والمثال الأفضل على ذلك هو كيفية تعامله مع مفاهيم مثل المجتمع والدولة. هكذا رأى ماركس إنه في حالة حكم اليعاقبة مثلاً وإبان الحكم النابليوني لفرنسا، ظهرت الدولة كقوة مستقلة مقابل البرجوازية أيضاً وليس كمجرد أداة في خدمة مصالحها الاقتصادية، هذا في حين اعتقد ماركس وإنغلز أن البرجوازية في الولايات المتحدة قد نجحت في جعل الدولة قوتها وسلطتها هي، أي أنها كانت قادرة على طرح نفسها كطبقة سياسية[٧٤]، ولكن في الحالتين تطرح الدولة نفسها كتعبير عن المصلحة العامة مستقل عن المصالح الطبقية المتناحرة في المجتمع.

---

(٧٤) Marx and Engels, «Die Deutsche Ideologie.» Bd. 3, p. 37.

في **الثامن عشر من برومير لويس بونابرت** يستعرض ماركس استقلالية الدولة إلى درجة البونابرتية، أي نشوء وضع من التوازن الاجتماعي القابل للانفجار في كل لحظة نتيجة لاحتدام الصراع الطبقي يؤدي بدوره إلى زيادة قوة الدولة واستقلاليتها عن القوى الاجتماعية، بحيث يقوم ما يشبه الحل الوسط التاريخي أو تقسيم العمل بين البيروقراطية السياسية وجهاز الأمن من جهة أولى، والبرجوازية من جهة ثانية، بحيث يترك جهاز الدولة الاستقلال الاقتصادي للبرجوازية، وتترك هي شؤون الحكم له حتى لو كان هذا الحكم لادكتاتورياً فحسب بل كاريكاتورياً أيضاً[٧٥].

في مثل هذه الأوضاع ترى البرجوازية في كل نبض حياة يظهره المجتمع خطراً على الاستقرار. «فكيف تتعايش مع النظام البرلماني وهو نظام من عدم الاستقرار يوضع على قمة المجتمع. يعتاش البرلماني بحسب قول خطباء البرجوازية من خلال الصراع وفي الصراع. يعتاش النظام البرلماني على المناقشة، فكيف يمنع المناقشة؟ كل مصلحة وكل مؤسسة اجتماعية تطرح نفسها في البرلمان على أنها فكرة عامة أو مصلحة عامة، فكيف تستطيع مصلحة ما أوفكرة ما أن تطرح نفسها فوق الأفكار، أي تطرح نفسها كعقيدة؟ والمناقشة في البرلمان تكملها بالطبع مناقشة في الصحافة وفي الصالونات»[٧٦]. في هذه المرحلة يدخل النظام البرجوازي في صراع مع الديمقراطية، ومع توسيع الحقوق الديمقراطية.

ولا ينتظر ماركس النهاية الماثلة في تكيف البرجوازية مع توسع الديمقراطية والنظام الديمقراطي، على أساس إعادة بناء المجتمع المدني على درجة تمفصل أعلى بعد كل هزيمة للدكتاتورية ـ وربما لا يستطيع أن يقوم بذلك، فهو يراقب في تلك المرحلة تواطؤ البرجوازية مع

---

(٧٥) ربما ندرك نحن في العالم الثالث قيمةَ هذا التحليل، وكيف يمكن أن تتعايش البرجوازية البراغماتية والعقلانية، مع أنظمة حكم تزداد غرابةً في الأطوار وإثارةً للسخرية، كلما ازدادت استقلالاً عن المجتمع. وطالما كانت الدولة قادرة على هذا السياق من تقسيم العمل بينها وبين السلطة، يكون السؤال حول كيفية الحكم ثانوياً. وإن الوجه الآخر لكاريكاتوريته هو أيضاً تحوُّلَ الموقف منه إلى ما يشبه السخرية غير المؤذية.

(٧٦) Karl Marx, «Der Achzehnte Brumaire Louis Bonaparte,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. 8 (Berlin: [n. pb.], 1964), pp. 153-154.

الدكتاتورية، وقد أصبحت البرلمانية خطراً عليها ورافعة لتأجيج الصراع الطبقي.

مع صعود الدكتاتورية، يقول ماركس، تبدأ لعبة جديدة بين الدولة والمجتمع، وبخاصة بعد انهيار حكم النظام البرجوازي والصحافة البرجوازية، وبعد تخلي الجميع عن البرلمان. يكسر الدكتاتور المنقذ سلطة البرجوازية السياسية لكي يحمي سيطرتها الاقتصادية. ولكنه من ناحية أخرى، ولغرض كسر سلطة البرجوازية السياسية، شعبوي يمثل الفقراء أمام هذه البرجوازية: «إنه يمثل الفئات الدنيا من الشعب داخل المجتمع المدني/ البرجوازي»(٧٧).

إن انفصال الدولة عن المجتمع وتشيؤها المؤسسي مقابله هما المقدمة الضرورية للدكتاتورية الحديثة. وعشية فترة حكم بونابرت الثاني كان جهاز الدولة قد حصن نفسه مقابل المجتمع المدني، لدرجة أنه يسمح لنفسه باستدعاء «فارس قمار من الخارج يرفعه إلى سدة الحكم جنود سكارى. . . لذلك تشعر الأمة، ويشعر المجتمع أن كرامته أهينت بهذا النوع من السلطة ـ ويبقى الأساس هو استقلال الدولة عن المجتمع»(٧٨).

لقد دعت هذه الحالة العينية ماركس إلى أن يفحص العلاقة بين الدولة والمجتمع، على نحوٍ أكثر عمقاً. ولذا، نراه في كتاباته بين العامين ١٨٥١ و١٨٧١ يتعمق في دراسة هذا الموضوع، أكثر من السابق(٧٩). ولكن نظرته إلى الدولة تتسم، بعامّة، بالسلبية في ما عنى علاقتها بالمجتمع، فهي «جسم طفيلي» و«ورم على جسد المجتمع» و«مولود مشوه يضعه المجتمع»، وكلما ازدادت الدولة تشيؤاً واستقلالاً عن المجتمع، ازدادت صورتها سلبية إلى أن تصل مرحلة لويس بونابرت، حيث «وصل الجسم الطفيلي المسمى دولة درجة تطوره الأعلى. . . فسلطة الحكومة والجيش الذي يأتمر بأوامرها وبيروقراطيتها الكلية القدرة على الرقابة والتحكم، وروحها المؤدية إلى

---

(٧٧) Ibid., Bd. 8, pp. 204-205.

(٧٨) Ibid., Bd. 8, p. 197.

(٧٩) Ernst Engelberg, «Theorie und Praxis des Formationswechsels (1846-1852),» in: Engelberg and Kuettler, eds., *Formationstheorie und Geschichte*, p. 142.

الخبل وجهازها القضائي الهرمي، أصبحت جميعاً مستقلة عن الدولة إلى درجة أن مغامراً مثيراً للسخرية مع عصابة من الطموحين الجشعين أصبح كافياً للسيطرة عليها»[٨٠]. لقد أصبح هذا ممكناً بعد «أن جعل تقسيم العمل المجتمع المدني/ البرجوازي مجموعات مصالح، أي موضوعاً لإدارة الدولة، وبعد أن فصلت كل مصلحة مشتركة عن المجتمع، ووضعت مقابله كمصلحة عامة عليا انتزعت من نشاط التنظيم الذاتي لأعضاء المجتمع وجعلت موضوع نشاط الحكومة»[٨١].

ولذلك من الطبيعي، بعد هذا التحليل، أن ينظر ماركس إلى الكومونة في باريس، وإلى النظام الشيوعي بعامة، كتحرر من هذه الازدواجية وكاستيعاب المجتمع لوظائف الدولة في داخله كوظائف تنظيم ذاتي: «الكومونة هي استعادة المجتمع لسلطة الدولة كقوته الحيوية، وبدلاً من السلطة التي يخضع لها المجتمع وتقمصه بدورها، تستعيد الجماهير سلطة الدولة وتنشئ سلطتها هي بدلاً من سلطة الاضطهاد المنظمة، وسلطتها هي الشكل السياسي لتحررها الاجتماعي بدلاً من السلطة الاصطناعية للمجتمع. . . التي تستغل من قبل أعدائه لاضطهاده»[٨٢]. وكانت بدايات هذه الروح نفسها أيضاً واضحة قبل ذلك في نص هدف الشيوعيين في **البيان الشيوعي** كتحويل الدولة إلى «رابطة اجتماعية طوعية وحرة بين الأفراد». والجانب الآخر، الإيجابي، لتغير موقف ماركس بعد تجربة كومونة باريس، هو توصله إلى حاجة البروليتاريا نفسها إلى جهاز الدولة بعد الثورة وتسخيره بغرض تحطيم سلطة البرجوازية. لقد وصل ماركس إلى هنا، ولكنه لم يتابع نحو نظرية متكاملة في نظام الحكم.

المشكلة إذاً ليست في إضفاء الماركسية أهمية على التنظيم الاجتماعي الذاتي مقابل الدولة. وإنما المشكلة الحقيقية هي في عدم إيلاء هذا الشكل

---

(٨٠) Karl Marx, «Der Buergerkrieg in Frankreich,» in: *Marx Engels Werke*, Bd. 17 (Berlin: [n. pb.], 1968),p. 593.

(٨١) Marx, «Der Achzehnte Brumaire Louis Bonaparte,» Bd. 8, p. 197.

وقارن مع: Marx, «Der Buergerkrieg in Frankreich,» Bd. 17, pp. 539-540.

(٨٢) Ibid., Bd. 17, p. 543.

السياسي للتحرر الاجتماعي، أي شكل التنظيم الذاتي للمجتمع، أهمية خاصة. فماركس يعتمد في نهاية المطاف على جدلية الجوهر الهيغلية والمضمون. يجب أن يجد الجوهر التحرري لنفسه شكلاً سياسياً تحررياً، ولذلك يحرر ماركس نفسه من الحاجة إلى وضع نظرية في الشكل السياسي، شكل نظام الحكم المطلوب في الاشتراكية أيضاً. إن مشكلة الماركسية الأساسية، في هذا السياق، هي غياب نظرية في شكل السلطة أو الضوابط المطلوبة للشكل السياسي الذي يترجم التحرر الاجتماعي. وهذا هو السر في عدم وجود التزام ماركسي واضح بالديمقراطية كالشكل السياسي الوحيد الممكن وغير الأوتوبي للتحرر الاجتماعي[٨٣]. ولأن ماركس رأى أن الشكل السياسي للتحرر الاجتماعي يعني، في نهاية المطاف، غيابَ الدولة، فإنه لم يتوقف ليضع نظرية في نظام الدولة الأفضل تعبيراً عن التحرر الاجتماعي. إن ما ينقص الماركسية إذاً ليس نظرية في المجتمع المدني وإنما نظرية في الدولة[٨٤].

تتطور نظرية ماركس في الدولة بقدر ما تطورت في نفي الدولة، بما في ذلك مفهوم دكتاتورية البروليتاريا. وعلى الرَّغم من اهتمام ماركس البارز باستقلالية الدولة ووظائفها إلا أنه بقي من حيث النظرية يميل إلى طرح سؤال حول هذه الاستقلالية. وعندما يشدد عليها فإنه يفعل ذلك بكلمات سلبية كما رأينا مثل «الطفيلية»، «الورم الخبيث»... الخ، وعلمياً لم يتحرر ماركس طيلة إنتاجه الفكري من طرح سؤال حول وجود الدولة إنه يسعى إلى إزالة الانفصال بين الدولة والمجتمع. وتعتبر مناقشاته مع القائد العمالي لاسال (Lasalle) مثلاً، والذي مال إلى نظرية هيغلية في الدولة، من أبرز إسهاماته في هذا المضمار، أي ضد افتراض استقلالية الدولة. وقد فسر ماركس تشديد لاسال الاشتراكي على دور الدولة تعبيراً عن انتهازيته وتحالفه مع نظام بسمارك، غير الديمقراطي في حينه. ولكن التناقض الماركسي يتجلى عندما يكتشف الباحث أن ماركس لم يكن أقل حدة في مناقشاته ضد

---

(٨٣) هذا لا يعني بالطبع أن الديمقراطية تعكس بالضرورة تحرراً اجتماعياً، ولكن هذا يعني أن الشكل السياسي الوحيد الممكن للتحرر الاجتماعي هو نظام الحكم الديمقراطي.

(٨٤) Bobbio, *Which Socialism?: Marxism, Socialism and Democracy.*

باكونين (Bakunin) والفوضوية عموماً، التي لا تفرد بتاتاً حيزاً للدولة في رؤيتها الاجتماعية والسياسية[٨٥].

إن التناقض بين رفض نظرية لاسال الهيغلية في الدولة ورفض الفوضوية هو انعكاس للفرق بين ما هو موجود وما هو مرغوب. وهذا الفرق الذي لا يجد مكاناً له في النظرية الماركسية، التي وحَّدت العلم (تحليل ما هو قائم) مع الأوتوبيا (ما يرجى أن يكون). ولذا، فإن حله الوحيد يكون في تصور إنسان خير أفسده الانفصال ـ أي تقسيم العمل ـ ولكنه قادر على استبطان قواه الاجتماعية، بما فيها وظائف الدولة عندما يصبح إنساناً شيوعياً. وفي الحقيقة، فإننا من هذه الناحية، لم نبتعد كثيراً عن روسو، ولكن هذه الناحية جانبية في الماركسية؛ ففي الطريق إليها قادنا الفكر الماركسي في زوايا نظرية تاريخية، لم تخطر ببال روسو، وهي إنجازات ماركس الرئيسية.

لقد أنكر ماركس كونية الدولة، وجعلها تعبيراً عن صراع المصالح الخاصة الجزئية في المجتمع المدني، وليست حلاً لهذا الصراع، على درجة أعلى، كما هي عند هيغل. إنها ليست وحدة الصراع بين الأضداد أو تعبيراً عنه. وكانت البداية التي انطلق منها ماركس هي الفصل، في الاقتصاد السياسي الانكليزي، بين الدولة والمجتمع. ولكن النهاية عنده كانت إزالة هذه المقابلة باستهداف إذابتها في المجتمع المدني، أو جعلها مجرد أداة قمع في المجتمع الرأسمالي، أي أداة بيد الصراع الاجتماعي. استمر هذا إلى أن عاد غرامشي وأحيى هذا العنصر، أي المقابلة بين الدولة والمجتمع المدني في الماركسية، كما سنرى في الفصل التالي.

سابعاً: تقليد آخر في الحداثة الثانية

في مقابل استيعاب المجتمع المدني في تطور مفهوم الدولة عند هيغل، هذا الاستيعاب الذي يجمع بين التحليلي والمعياري في مفهوم الدولة عنده،

(٨٥) انظر: Leszek Kolakowski, «The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought,» in: Chandran Kukathas, David W. Lovell and William Maley, eds., *The Transition from Socialism: State and Civil Society in the USSR* (Melbourne, Australia: Longman Cheshire, 1991), pp. 41-59.

وفي مقابل اعتبار التمييز بين المجتمع المدني والدولة من تبعات تطور البرجوازية والسوق الرأسمالية تحليلياً، وزوال الحاجة إلى هذا التمييز معيارياً، وفي حركة التاريخ ذاتها عند ماركس التي تؤدي إلى زوال الفصل بين المجتمع المدني والدولة، بذوبان الدولة في المجتمع، مقابل هذه النماذج المتميزة في تركيبها وبتزامن معها، نلقى نموذجاً نظرياً يؤكد على الحاجة إلى الفصل بين الدولة وما نسميه اليوم مجتمعاً مدنياً، من خلال بحث الديمقراطية وفي سياقها. ويبحث ألكسي دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) في الديمقراطية، كحالة عينية وحيدة في القرن التاسع عشر، هي الحالة الأمريكية.

وهو حين يبحث الحالة الأمريكية العينية إنما يطور نموذجاً نظرياً للديمقراطية باعتبارها مستقبل أوروبا الأكيد. ولذلك يختلط الإمبريقي بالنظري في بحثه الشهير حول الديمقراطية الأمريكية، ولكن هذا الاختلاط برأيي هو سر قوة كتاب **الديمقراطية في أمريكا** وليس ضعفه. لقد نشر دو توكفيل هذا المؤلف في كتابين، الأول في العام ١٨٣٥ وتناول المبنى السياسي والمؤسسي للديمقراطية الأمريكية أساساً، والثاني نشر عام ١٨٤٠ وتناول بعامّة قضايا الثقافة والعادات ومؤسسات المجتمع المدني. وكان في كتابه الثاني أكثر نزوعاً إلى النظرية والتعميم مما كان في كتابه الأول.

وتأكيد دو توكفيل على الحيز العام الاجتماعي لا يشكل حلاً أوتوبياً لمسألة الفصل بين المجتمع والدولة في نهاية التاريخ، وإنما لا يتعدى المحاولة المدركة لحدودها لحل مشاكل عينية تتولد من النظام الديمقراطي بالذات. والديمقراطية ليست مستقبلاً خيالياً وإنما حالة عينية هي الحالة الأمريكية بمشاكلها، ونموذج نظري هو في الوقت ذاته أفق التطور لأوروبا.

ولا يشكل هذا النموذج النظري خطة خلاصية وإنما منافساً حديثاً لنموذج نظري آخر هو «الأرستقراطية». وهي تعميم مبسط عن حالة أوروبية تقع بين العصر الوسيط والملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد بقيت آثارها السياسية والاجتماعية ماثلة في النظام القديم (Ancien Regime) بعد أن شاخت وبقيت تحتفظ بالشكليات فحسب.

والمقصود في هذه التقسيمات بين الديمقراطية والأرستقراطية هو تحديد أنماط العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، وبين الاجتماعي والسياسي،

وبين الخاص والعام في نموذجين عامين كبيرين أحدثهما ينتمي للحداثة، والآخر إلى ما قبلها (أوروبياً بالطبع)، بحيث تتغير في كل نموذج المفاهيم ذاتها: فرد، مجتمع، دولة، خاص، عام وغيرها، وليس فقط العلاقة بين هذه المفاهيم. ليس المقصود إذاً نظرية في التاريخ تنتقل فيها حركته من نمط إلى نمط، كما في تقسيمات مكيافيللي (Machiavelli) لأنظمة الحكم أو تقسيمات ماركس لأنماط الإنتاج. فانهيار الأرستقراطية لا يؤدي بالضرورة إلى الديمقراطية، بل قد يؤدي إلى الاستبداد بأنماطه الحديثة المختلفة. ولكن دو توكفيل الأرستقراطي النشأة والميول الثقافية يحث على تحول الأرستقراطية إلى الديمقراطية. إن أكثر ما يخشاه دو توكفيل هو أن تحطم الحداثة روابط الأرستقراطية الحميمية، روابط التكافل الأصيل، من دون استبدالها بنظام من الحقوق الديمقراطية.

وهو مثل ماركس غير رومانسي ولا يؤمن بإمكانية العودة إلى الوراء، ولكن الحل بالنسبة إليه لا يكمن بإزالة تناقضات الحداثة أو حلها، وإنما بالتقدم إلى الأمام نحو الحقوق الديمقراطية. إن البديل برأيه للوطنية الأرستقراطية القديمة المنهارة هو في بناء وطنية جديدة عقلانية تبنى على المصلحة الشخصية للمواطن ذي الحقوق السياسية(٨٦).

الأرستقراطية بنظر دو توكفيل نسق ثنائي انفصامي بين أقلية ذات امتيازات وشعب موجود خارج دائرة الامتيازات، هنالك حاكمون ومحكومون، ولكن المحكومين ليسوا هم الأمة ولا المجتمع. المجتمع الوحيد مركب من أصحاب الامتيازات. وفيه يتم الفصل التدريجي بين الاجتماعي والسياسي. المجتمع المدني هو المجتمع السياسي وهو الأمة. تقوم بين هذا المجتمع وبين الدولة والملك شبكة من العلاقات التقليدية والحقوق الموروثة، سبق أن تناولها مونتسكيو بالبحث، وهي تقوم بدور التوازن والرقابة تلقائياً. العلاقة بين الدولة والمحكومين ليست مباشرة، بل يتوسطها هذا المجتمع المدني/ السياسي الأرستقراطي. والأرستقراطي من ناحيته يرتبط مع الفلاحين بعلاقة اجتماعية/ سياسية تشكل جزءاً من عملية الحكم اللامركزي.

---

(٨٦) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by J. P. Mayer (New York: [n. pb.], 1988), vol. 1, p. 26.

في مثل هذا النمط من علاقة المجتمع بالدولة يكون القانون أقرب إلى الحقوق الموروثة، والحقوق أقرب إلى الامتيازات التي يحميها نظام الأشياء المقدس القائم، كما تحميها القوة الشرعية. ولا تقوم الحقوق نتيجة توفر مجموعة شروط، لينطبق عليها قانون مجرد. والحقوق ليست تسميةً تُطلَق على التوافق بين حالة عينية وقانون مجرد، وإنما حقوق قائمة بذاتها؛ إنها تبرر ذاتها وتبررها التقاليد. القانون لا يبرر الحقوق وإنما الحقوق والامتيازات هي القانون. في مثل هذا النظام هنالك متسع ضيق جداً لعملية التشريع[٨٧] ووضع الأنظمة المستحدثة.

يشكل النبلاء، وهم المجتمع الوحيد القائم على مستوى قومي[٨٨]، أعضاء في جسم ذي طابع أهلي تعاوني وليس تمثيلياً، ومن الخطأ بالتالي التعامل مع نشاطهم كنشاط سياسي. علينا إذاً أن نعدل ما قلناه بغرض تسهيل الفهم حول وحدة المدني والسياسي في المجتمع الأرستقراطي. فقد أطلقنا تسمية السياسة على عنصر أو وظيفة غير منفصلة في الواقع عن مجمل النشاط الاجتماعي الأرستقراطي المركب. النشاط الاجتماعي للأرستقراطية واسع ومركب والمشاركون فيه قلائل. لكن للسياسة معنى فقط عندما يضيق ويتحدد تعريفها، ويتسع عدد الفاعلين فيها، ليصبح هنالك تنافس على تحديد الخير العام في حيز عام، الأمر الذي يصل إلى قمة تطوره في النظام الديمقراطي. لا سياسة من دون تحديد للحيز العام وتوسيع للمشاركة. إن عملية تطور الفصل بين الاجتماعي والسياسي هي عملية تمفصل في الوظائف واتساع في دائرة المجتمع، ليصبح المحكوم مواطناً والشعب جمهوراً، أي موضوعاً للعمل السياسي.

الأرستقراطية نظام من الامتيازات ومن التكافل والتكامل في آن معاً. وهي نظام حكم، ولكنها أيضاً نظام توازن ورقابة بين الحاكمين، وحاجز بين

---

(٨٧) انظر تحليل: Gianfranco Poggi, *Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1972), p. 12.

(٨٨) تشكل الكنيسة الكاثوليكية مجتمعاً عالمياً يتجاوز حدود الدولة من جهة أولى، ومحلياً جداً في الدين من جهة ثانية. أما برجوازية المدن المهنية في تلك المرحلة، فقد كانت مجتمعات محلية لم تتشكل بعدُ على مستوى قومي.

الدولة والمحكومين. وعندما يصف دو توكفيل انهيار الأرستقراطية تعود إلى الأذهان الدراما التي ألفها ماركس وإنغلز في مرحلة لاحقة لوصف أفول الإقطاع وصعود الرأسمالية حلبة التاريخ في **البيان الشيوعي**. ولكن دراما ماركس وإنغلز متفائلة من تقدم الصناعة والعلوم وتقويض النظام الإقطاعي بهرميته وقدسيته وبهارجه وزخارفه، كمقدمة تاريخية ضرورية لنظام اجتماعي عقلاني وعادل ما تلبث أن تأتي به البروليتاريا، وهي صنيعة الصناعة الحديثة ومتبنية عقلانيتها في تنظيم المجتمع غير القائم على الاستبداد.

أما دراما دو توكفيل فحذرة. إنها تخشى أن يحل الاستبداد محل النظام الأرستقراطي، ولذلك فإن لديه برنامجاً وفي مركزه الديمقراطية بنواقصها وليس الشيوعية بكاملها: «ألا ترى الديانات تضعف وقدسية الحقوق تزول؟ ألا ترى العادات تتغير والمفهوم الأخلاقي للحقوق يزول بزوالها؟ ألا تلاحظ أن العقائد تخلي مكانها للحجج، والمشاعر تنسحب لتحل مكانها الحسابات؟ إذا لم تنجح وسط هذا الانهيار أن تربط فكرة الحقوق مع المصلحة الشخصية، التي توفر المرتكز الثابت الوحيد في قلب الإنسان، فماذا يتبقى من وسائل لحكم العالم سوى الخوف؟»[٨٩].

تعتمد الديمقراطية على المواطنة العامة أساساً لبنيانها. ويشكل المواطنون المجتمع، وهم عادة أولئك الذين ولدوا على الأرض السياسية (Territory) التي تحكمها الدولة. تميز الديمقراطية بين المنزلة الاجتماعية (Status) وممارسة الحكم، إذ يتجمع الحكم في يد إدارة مركزية. وإذا خُوّل أشخاص ممارسة الحكم فإن التخويل لا يتم من قبل شخصهم بل من قبل السلطة. وتقوم شرعية النظام الديمقراطي على السيادة المشتركة للأعضاء فيه وهم المواطنون الذي يشكلون المجتمع. إن «جوهر النظام الديمقراطي هو السيادة المطلقة لإرادة الأغلبية»[٩٠].

القانون في النظام الديمقراطي ليس مجموعة من الحقوق الموروثة الملازمة لأشخاص بعينهم (Ascriptive Rights)، وإنما هو نسق من الأنظمة

---

(٨٩) Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, p. 244.

(٩٠) Ibid., p. 246.

والتعليمات. للمواطنين حقوق، ولكن هذه الحقوق مشتقة من القانون، وليس هو منها. وتشريع القوانين هو وظيفة السلطة بامتياز. والتشريع عملية مفتوحة ومستمرة وديناميكية. فحيز القانون ليس إلهياً موروثاً ثابتاً، بل هو حيز التشريع المتغير بين احداثين: إرادة الشعب وحاجات الحكم. وهي أمور دنيوية ومتغيرة. الولاء للقانون ليس شخصياً، والأشخاص الذين ينفذون القانون لا يتصرفون بمزاجية واعتباطية، ولا بناء للعادة أو النية الحسنة كحكم، وإنما بناء على أهداف وغايات ومقاصد عقلانية حددها المشرع كما حدد كيفية تنفيذها.

لقد اعتقد دو توكفيل مثل مونتسكيو بوجود مبدأ واحد موجه إلى كل من المجتمعات المختلفة، ولكن هذا المبدأ غير قائم في بنية المجتمع الاقتصادية مثل قانون القيمة في حالة الرأسمالية عند ماركس، وإنما هو قائم في قلوب وعقول الناس، يزرعه فيهم النظام القائم، ويعضد نموه ذلك النظام. وإذا أصر الإنسان على أولوية ما في هذه الدائرة بين المبدأ ونظام الحكم، فلا بد من أن يدخل في حكاية البيضة والدجاجة. ولكن الأولوية في المبدأ نظرية. إن حب الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية، وهو ما يحافظ عليها، ناجم عن شعور أعمق هو حب المساواة. المساواة هي المبدأ الموجه في الديمقراطية برأي دو توكفيل[٩١]. وخلافاً للحرية لا يميز هذا المبدأ التواقين إليه في كل الحضارات وفي كافة المراحل التاريخية، وإنما هو علامة مميزة للمجتمعات الديمقراطية المدنية. إنه الشعور المسيطر بامتياز على إنسان النظام الديمقراطي (homo democraticus).

وسوف نرى أن فكرة المبدأ الذي يتحكم بالنظام الديمقراطي عن طريق تحكمه بإنسان هذا النظام، أو ربما العكس، ما تلبث أن تتحول إلى مبدأ فكري، أو إلى تصور وجود ثقافة ديمقراطية حيوية جداً للنظام الديمقراطي، تحُولُ دون تحوُّلِه إلى استبداد. وتوجد هذه الفكرة في أساس تصور «المجتمع المدني» عند دو توكفيل، وفي محاولات إحيائه

---

(٩١) انظر تحليل: André Jardin, *Tocqueville: A Biography*, translated from the French by Lydia Davis with Robert Hemenway (London: P. Halban, 1988), p. 203.

انظر أيضاً: Tocqueville, Ibid., vol. 2, p. 504.

المعاصرة أيضاً، والتي غالباً ما تعيد إنتاج أفكار دو توكفيل بأصالة أقل.

إن القضاء على المؤسسات الوسيطة هو البداية التاريخية للديمقراطية، وقد قامت بذلك الملكية المطلقة، بالتحالف مع البرجوازية أو الطبقة الثالثة. وتحمل الديمقراطية منذ البداية ميلاً إلى المركزية: مركزية السلطة، عمومية النظام، تجانس القوانين. ولكن مبدأ المساواة يدفع باستمرار إلى دور أكبر للدولة. والسلطة المركزية القوية التي تحتكر الحكم هي أيضاً محط أنظار قوى مختلفة تتنافس عليها. ويجري في النظام الديمقراطي تنافس شرس على السلطة. يعني التنافس في ما يعنيه محاولة كسب ود المواطن بالوعود والإغراءات وغير ذلك. والاتجاه إلى مخاطبة أوساط واسعة من الجمهور بهدف الوصول إلى السلطة من أجل وضع سياسة جديدة وأنظمة جديدة، واعتبار مصلحة الجمهور الواسع المعيار المتفق عليه من قبل المتنافسين المختلفين على تعريفه هو ما نطلق عليه اليوم تسمية «سياسة». المناقشة على الحيز العام والصالح العام مناقشة مفتوحة ومن دونها لا توجد سياسة بالمعنى الحديث للكلمة.

مقابل مركزية الدولة التي يخشاها دو توكفيل والتي تنتج لامساواة من نوع جديد ناجمة عن تركيز السلطة والموارد في يد الدولة وجهازها البيروقراطي يطور النظام الديمقراطي، في عصر دو توكفيل مجموعة آليات في المجال السياسي وهي: الفصل بين السلطات، وجود سلطة تشريعية خاضعة للانتخاب الدوري (وتقصير مدة ولايتها قدر الإمكان في الولايات الأمريكية المختلفة)، وسلطة تنفيذية (منتخبة هي أيضاً في حالة الولايات المتحدة). أما التوازن الثاني مع مركزية السلطة، فهو ما يقع بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني وينظم تداخلهما، وهو الحقوق المدنية والسياسية. وهي عند دو توكفيل ثلاثة: حق الاقتراع، وحق تشكيل الروابط والمؤسسات، وحرية التعبير عن الرأي.

لقد ميز دو توكفيل بين الحكومة والإدارة، ووجد بموجب تقسيماته أنه على الرَّغم من مركزية الحكومة، تبقى الإدارة في الولايات المتحدة لامركزية. ولذلك فإنه استشعر الخطر الأكبر من الاستبداد في النظام الديمقراطي المركزي في تلك الدول التي تمت فيها مركزة الحكم والإدارة

من قبل الملكية المطلقة قبل قيام الديمقراطية، كما في فرنسا: «ولكن إذا قامت دولة ديمقراطية شبيهة بالولايات المتحدة في بلاد أقام فيها حكم الفرد مركزية إدارية، وجعل هذه المركزية مقبولة بحكم العادة والقانون، فلا أتردد بالقول إنه في مثل هذه الجمهورية يكون الاستبداد أشد وطأة من أية ملكية مطلقة في أوروبا، وتمكن مقارنته بذلك الذي نعرفه عن الدول الآسيوية فقط»[٩٢]. ولا يحتاج المرء إلى خيال واسع ليدرك كم كانت صحيحة هذه النبوءة التراجيدية، عندما اختلط الميل الديمقراطي إلى المساواة بسلطة وإدارة مركزيتين، من دون وجود ما يوازن هذه المركزية في بلدان أوروبية عديدة في القرن العشرين. لقد كان باستطاعة دو توكفيل أن يتخيل «ديمقراطية توتاليتارية» من دون أن يقرأ تحليلات يعقوب تلمون المتأخرة حول الموضوع.

ولكن نزعة النظام الديمقراطي الأكثر تهديداً بالاستبداد هي نزعته الموازية للمركزية، وهي النزعة للتذرير بوحي المبدأ نفسه، مبدأ المساواة. وما يقلق دو توكفيل هنا هو ليس التفرد أو الفردية، أي تحول الإنسان إلى فرد هو كيان قائم بذاته، وإنما ما يقلقه هو:

١ ـ التجانس الرهيب في الدوافع والنزوات والاهتمامات وطرق السلوك.

٢ ـ الأنانية المفرطة والانغلاق في الشؤون الفردية الخاصة والعزوف عن المسائل العامة، أي عملية اللاتسييس.

والتذرير الذي يتحدث عنه دو توكفيل غير ناجم عن الاغتراب، ولا هو نتيجة ضرورية لتقسيم العمل كما هي الحال عند ماركس، وإنما هو مترتب على عوامل ثقافية، بالمعنى الواسع للثقافة، كامنة في صميم النظام الديمقراطي، وبخاصة الميل الشديد للمساواة.

وهنالك تشابه كبير بين تحليل ماركس ودو توكفيل لآثار عملية التذرر. ففي رأي دو توكفيل العلاقة المتبادلة النموذجية في النظام الديمقراطي هي العلاقة القائمة على شأن عيني واحد يمكن قياسه بمقاييس مادية، وحالته

---

(٩٢) Tocqueville, Ibid., vol. 1, p. 263.

البسيطة هي حالة التبادل التجاري النقدي. النقود بعالميتها وموضوعيتها وعموميتها، وميلها إلى المساواة بين حامليها كأطراف في عملية تبادل تجاري هي وسيلة اتصال مميزة للنظام الديمقراطي، كما هي للنظام الرأسمالي في حالة ماركس.

عملية التذرر ليست عملية إفقار روحي وجسدي كما ترد في وصف ماركس لما يحل بالطبقة العاملة، ويرى دو توكفيل هذه العملية بالذات ويرى آفاقها عند العمال الصناعيين، ولكنها ليست العملية المميزة للديمقراطية. صحيح أن المواطنين يتنافسون بدوافع وطموحات متجانسة، وصحيح أيضاً أن الشخصية المتوسطة تصبح ملكة الساحة الجماهيرية، وهي تنعكس أيضاً في نوعية السياسيين المتوسطين الذين ينتخبهم الناس في الديمقراطيات. ولكن من ناحية أخرى تتوسع مدارك الإنسان البسيط عند إتاحة الفرصة له للمشاركة في الحيز العام. كيف؟ بطرق عدة أبسطها اضطراره إلى الصمود أمام عدد هائل من القوى والعقول المتنورة التي تحاول الحصول على تأييده إما بالحجة، وإما بالخداع. التذرر الذي يقصده دو توكفيل إذاً ليس مساً بقدرة الناس العقلية وقدرتهم على الحساب، وإنما انغلاقهم في حسابات ذاتية. ويشير دو توكفيل في عدة مواقع من كتابه إلى قدرة النظام الديمقراطي، على المدى البعيد، على ابتكار حلول لمشكلاته الناشئة على المدى القريب: الحرية غير المنضبطة يقابلها انتشار القيم الدينية الضابطة للتصرف عند الأفراد، والجباية المتزايدة للضرائب تقابلها زيادة في الإنتاج والاستهلاك، وبالتالي في الأرباح أيضاً. تنفذ الأمور في النظام الديمقراطي بإتقان أقل، ولكن كمية ما ينفذ أكبر بما لا يقاس، وبالتالي إمكانية التطور على المدى البعيد[٩٣].

الأنانية ضرورية للنظام الديمقراطي، إنها الدافع للحراك الاجتماعي والديناميكية القائمة في هذا النظام. ويعمل الإنسان لصالح الدولة، من

---

(٩٣) انظر: Jon Elster, «Consequences of Constitutional Choice: Reflections on Tocqueville,» in: Jon Elster and Rune Slagstad, eds., *Constitutionalism and Democracy*, Studies in Rationality and Social Change (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 81-102.

وهذا ما يجعل باحثاً مثل جون ألستر يعلق على هذا الكتاب، أي **الديمقراطية في أمريكا**، أهمية منهجية للعلوم الاجتماعية بعامة، لأنه يضع مقاييس جديدة للحكم على النجاعة، وعلى نظرية اتخاذ القرار في العلوم الاجتماعية.

منطلقها وليس من منطلق الواجب أو الكبرياء، بل «وأكاد أجرؤ على القول انطلاقاً من الجشع»(٩٤). ولكن هذا العنصر الضروري نفسه قد يؤدي في غياب ما يوازنه إلى التذرر والعزوف عن السياسة، وبالتالي إلى استبداد السلطة المركزية واستئثارها بالحكم. إن ميل المواطن نفسه للمساواة وأنانيته قد تجعلانه يميل إلى تقبل الاستبداد ما دام يوفر له الرخاء والأمن العيشي(٩٥).

تبدأ النزعة الديمقراطية تاريخياً باتخاذ حب المساواة شكل نزوع قوي إلى الحرية ضد علاقات الاستعباد الاقطاعية، وما إن تنتهي انتفاضة الحرية، حتى يصبح ميل المجتمع الديمقراطي الطبيعي نحو الاستبداد، وذلك بدافع المساواة نفسه الذي يقود المواطنين إلى الاهتمام بشؤونهم. لا تتم مصالحة الحرية مع المساواة بموجب تطور الأمور الطبيعي، بل بتدخل سياسي وثقافي واعٍ في شؤون المجتمع، أي أن على السياسة الديمقراطية ألا تعتمد على قانونٍ تاريخي يدفع بطبيعة الأحوال إلى تعايش بين الحرية والمساواة، بل يجب أن تعمل بوعيٍ على التوفيق بينهما لكي تتخذ المساواة شكل الحرية وليس شكل الاستبداد.

مقابل مخاطر التذرر يطرح دو توكفيل أفكاره المشابهة للفكر المعاصر حول المجتمع المدني والمشتقة بخاصة من التجربة الأمريكية، وهذه الأفكار في الواقع هي أيضاً خواص المجتمع المدني في النظام الديمقراطي:

١ ـ ما يمكن أن نسميه بالأنانية المتنورة (interet bien-entendes; Enlightened Self-interest) وهو مبدأ ثقافي يدفع بالفرد للاهتمام بمصالحه، ولكن من خلال أخذ المصلحة العامة ومصلحة الآخرين بعين الاعتبار. في هذه الحالة يصبح الحفاظ على النظام الديمقراطي مصلحة أنانية للفرد.

٢ ـ إقامة الروابط والمؤسسات الطوعية على كافة المستويات كقناة تتيح المجال للأفراد للتدخل في الشؤون العامة عبر اهتماماتهم، وتحدد مركزية السلطة في الوقت ذاته.

---

(٩٤) Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, p. 237.

(٩٥) Ibid., vol. 2, pp. 691-692.

٣ ـ توفر الثقة المتبادلة أو الشعور بوجود قيم اجتماعية مشتركة تشكل مرجعية يمكن الاعتماد عليها عند حساب سلوك الآخرين وتوقع تصرفاتهم.

هنا يلعب الدين دوراً مهماً جداً برأي دو توكفيل، وذلك بنشر روح الجماعة وقيمها المشتركة. وتعميمات دو توكفيل النظرية هنا مشتقة أيضاً من التجربة الأمريكية. المجتمع المدني الذي يرتسم تدريجياً عند دو توكفيل، بخاصة في كتابه الثاني، هو حاجز أمام مركزية السلطة وأمام تذرر الأفراد في آن. ومع أنه يشمل فيه الحلقات العلمية والأدبية والمدارس ودور النشر والفنادق، والمؤسسات الترفيهية والبلديات والمؤسسات الاقتصادية، أي كافة الاهتمامات الصغيرة الممكنة الترجمة إلى المصلحة العامة، إلا أن المبدأ الذي ترتكز عليه جميعاً يبقى القيم والفضائل الجمهورية (Republican Virtues) التي تجعل المواطن يُسهم في الشؤون العامة ويعبر عن رأيه ويمارس حق الاقتراع.

يدعي دو توكفيل أن المفتاح لفهم الديمقراطية الأمريكية هو مجموعة من المنظمات المدنية النشطة والفاعلة في الحيز العام، والتي توازن العلاقات التجارية الأنانية، إضافة إلى السلطات المحلية اللامركزية في النظام الفدرالي التي تصقل الرأي العام وتهذبه، وتعد الفرد للمشاركة في الحياة العامة. لقد شكلت البلدة الأمريكية وحدة المشاركة الأولى للمواطن. وقد سيطرت فيها فضائل أمريكية مثل المبادرة الفردية جنباً إلى جنب مع العرف والعادة وقيم الجماعة الكنسية البروتستانتية. وقد أعاد التوسع نحو الغرب إنتاج هذه الجماعة الأصلية في أسطورة أخرى هي أسطورة الأرض البكر. وقد جمعت البلدة التاريخية النموذجية في ذاتها، أولاً في منطقة نيو إنغلند شمال شرق الولايات المتحدة، ثم في عملية انتقال النموذج نحو الغرب، كلاً من المجتمع السياسي والمدني والديني[٩٦].

والمثير في الحالة الأمريكية هو ذلك التطابق بين التطور التاريخي ذاته والتطور النظري لمفهوم الدولة. فالمجتمع الأول الذي يدار ذاتياً هو البلدة

---

(٩٦) يرى جيمس شلايفر أن دو توكفيل يجري في تحليله للنظام السياسي الاجتماعي الأمريكي تقسيماً ثلاثياً بين السياسي والديني والمدني. انظر: James T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980), p. 7.

الأمريكية. «تنظمت الجماعة المحلية قبل المنطقة، والمنطقة قبل الولاية، والولاية قبل الاتحاد الفدرالي»[٩٧]. لم تقم الدولة بالتالي ببناء كادرها الإداري من أصغر مؤسسة محلية، وحتى الحكومة، كما حصل في فرنسا النابوليونية والتي يعرفها دو توكفيل جيداً، وإنما نمت الدولة برأيه في أمريكا نمواً عضوياً حافظ على استقلالية المؤسسات التي وجدت على مستوى البلدة والمنطقة والولاية.

يكمن العلاج للتذرر والفردية التي ينتجها النظام الديمقراطي وتنتجه في انتشار الروح الدينية، وروح الاتحاد في روابط طوعية في أمريكا. ولكن هذه الروح ليست كفيلة بحل مشكلة أخرى اهتم بها دو توكفيل كما اهتم بها معاصره وصديقه جون ستيوارت ميل[٩٨]. حكم الأغلبية هو جوهر النظام الديمقراطي ومبرر وجوده الأساسي، ولكنه يشكل معضلة تحتاج إلى حل وهي معضلة طغيان الأغلبية ضد الأقلية. ولا توجد ضمانات حقيقية ضد هذا النوع من الطغيان. فأين يبحث عنها المرء في النظام الديمقراطي؟ هل في الرأي العام؟ إنه هو الأغلبية، أم في السلطة التشريعية؟ إنها ليست إلا سلطة الأغلبية، أم عند الشرطة؟ الشرطة هي شرطة الأغلبية، أم لدى المحلفين؟ إنهم ليسوا إلا الأغلبية. حتى القانون لا يشكل ضمانات، وإنما الظروف والعادات والتوازنات القائمة في النظام[٩٩]، أي باختصار، لا توجد ضمانات.

يميز دو توكفيل بين الطغيان والتعسف: فالتعسف ضد القانون، أما الطغيان، وبخاصة طغيان الأغلبية، فقد يكون بموجب القانون. ولكي يتمكن دو توكفيل من إدانة طغيان الأغلبية لا بد من وجود مبدأ فوق القانون، أي فوق قانونها. وهذا المبدأ عند دو توكفيل هو العدالة. وإذا كان القانون هو قانون شعب من الشعوب فإن العدالة قانون الإنسانية، وهي مرجعية أعلى من القانون ومن الدولة. لقد عدنا إذاً، من حيث ندري أو لا ندري، إلى القانون الطبيعي القائم فوق القوانين الوضعية.

---

(٩٧) Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, p. 61.

(٩٨) وبخاصة في مقالته «في الحرية».

(٩٩) Ibid., vol. 1, pp. 252-253.

والمشكلة أن «المجتمع المدني» نفسه ـ وأقصد في حالة دو توكفيل روح الاتحاد، وروح التدين، وحرية التعبير والأنانية المتنورة وبقية الفضائل الجمهورية، والتي كانت الضمان ضد مركزية السلطة والتذرر ـ لا يقدم ضماناً ضد حكم الأغلبية، وإنما يسهم في تفاقم المشكلة. حتى نشوء الديمقراطية، كان الاستبداد يحاول الوصول إلى روح الإنسان فيصطدم بجسده، وتبقى الروح خارج نطاق سيطرته على الرغم من آلام الجسد. أما طغيان الأغلبية، فيترك الجسد وشأنه ويصل إلى الروح مباشرة. تسيطر الأغلبية على فكر الإنسان مستخدمة سلاحاً حاداً ضد الأقلية، ألا وهو العزل والنفي خارج الجسم الاجتماعي المحافظ فكرياً. وأمام إرادة الأغلبية هذه ينحني السياسيون. وحتى الكتاب الأحرار الذين وقفوا ضد الاستبداد في نهايات الملكية المطلقة يغيبون عند الحديث عن طغيان الأغلبية. إنهم يتملقون استبداد الأغلبية في حين كانوا ينتقدون استبداد الفرد.

بل وقد يتبين من قضايا عديدة مثل تحرير الأمريكيين الأفارقة من العبودية، أن الدولة كانت أكثر تحرراً من المجتمع المدني وأقل محافظة. وفي حين بادرت الدولة إلى قوانين ضد العبودية، بقيت العنصرية قائمة في المجتمع المدني لفترة طويلة من الزمن. ولدينا أمثلة كثيرة في التاريخ تضطر فيها الدولة إلى تقديم ضمانات لحقوق الفرد، والأقلية، وغيرها أمام طغيان المجتمع المدني، مثلما لدينا أمثلة كثيرة على العكس.

وكما أن التطور التاريخي يظهر نوعاً من اللولبية في تطور طغيان الأغلبية والحماية منه وتوزيع الأدوار في هذا السياق بين الدولة والمجتمع المدني. كذلك فإن عملية تطوير آليات ضد التذرر، لم تجر على نحوٍ تصاعدي في المجتمع المدني، فقد طورت الحياة الأمريكية كافة أنواع العلاجات النفسية والاجتماعية، وكذلك المهن التي تؤدّيها، لخلق توازن بين الخاص والعام، وذلك على أساس التسليم بوجود المصلحة الخاصة والأنانية في أساس المجتمع المعاصر والاندماج فيه بشكل ممكن التحقيق اقتصادياً، وتسمية هذا كله «تحقيق الذات»[١٠٠].

(١٠٠) انظر تحليل: Robert Bellah [et al.], *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper and Row, 1985), pp. 47-48.

ومقابل سيطرة الخاص على الحياة العامة، نجد أيضاً أن الحياة العامة، في عصرنا، اخترقت العائلة والحياة الخاصة عن طريق وسائل الإعلام والدعاية وكافة أنواع الخدمات النفسية والاجتماعية الخاضعة لقوانين السوق، قوانين العرض والطلب. لم يعد التذرر أو التقوقع يقابل الاهتمام بشؤون الحياة العامة والحيز العام، بل أصبح هو مبدأ الحياة العامة؛ كما غدت الحياة العامة تتحكم بالحيز الخاص، من العلاقات داخل العائلة، وحتى أذواق الأفراد وميولهم ورغباتهم. وأصبح الفرد عندما يحقق ذاته إنما يحقق صورة ذاته التي تلقاها من الحيز العام، ومن صناعة الصور فيه حول «التحقيق الذاتي» وحول «الخاص» و«المتميز» وغير ذلك. ولذا، وبطريقة ما، لم يعد المتميز يعني متميزاً فعلاً، ولا الخاص خاصاً فعلاً. ولكن هذه التطورات لم تخطر ببال دو توكفيل.

والحق، إن مكان هذه التطورات هو في النظرية الاجتماعية. وربما كان علينا أن نسأل ما إذا كان من الحكمة نقلها إلى نظرية السياسة والحقوق، وما هي فائدة الحق والنظرية الدستورية وتنظيم علاقة الفرد/ المجتمع/ الدولة والخاص والعام وغيرها إذا انعدمت فيها هذه التمييزات؟ ألا يتوجب على نظرية الحق أن تستمر بالتعامل مع الفرد على أنه فرد مطلق؟ ومع الحيز العام على أنه حيز عام؟ وأن تدافع عن الحدود كما لو كانت فعلاً موجودة؟ هذه هي الفائدة من دراسة دو توكفيل وأمثاله من منظري الديمقراطية الأوائل. ما تبقى ليس النظرية الاجتماعية، وإنما الآليات الشكلية الحقوقية للنظام الديمقراطي. وبهذا المعنى فإن للمحافظة الفعلية على النظرية الحقوقية الديمقراطية بعداً نقدياً في التعامل مع الواقع الحالي.

إن السياق الذي يعالج فيه دو توكفيل مخاطر المركزة والتذرر في المجتمع الديمقراطي هو السياق الحديث لمفهوم المجتمع المدني، من دون استخدام التسمية. وهو يشابه أيضاً الميل الجمهوري الأصلي لدى منظري «المجتمع المدني» المعاصرين. إنه يتحدث عن روابط من المواطنين الواعين المهتمين بالشؤون العامة وحرية التعبير وحق الاقتراع، والمدفوعين بالفضائل الجمهورية. المجتمع المدني هنا هو نتاج عملية تمفصل في النظام الديمقراطي ذاته. بالطبع لا يرى دو توكفيل الجمهوراني خطر هذه الجماعات

من المواطنين الواعين، ولا يعيش في سياق تعبر فيه ميليشيات اليمين المتطرف والأصولية الدينية في الولايات المتحدة عن مبادرة لمواطنين واعين، ضد ما يسمونه بالسلطة الفدرالية المركزية والليبرالية. من الضروري الاستفادة من التحليلات حول تمفصل النظام الديمقراطي وثقافته والضمانات الموجودة في هذه الثقافة، ولكن من الخطر الانزلاق إلى اعتبار أي تنظيم ذاتي للمواطنين الواعين مندفع إلى خدمة الحياة العامة، ومعادٍ للسلطة المركزية، أمراً إيجابياً بالضرورة. وهذا هو الخطأ الذي تقع فيه نظريات المجتمع المدني المعاصرة. التنظيم الذاتي وروح الانتماء كلها أمور مهمة وحيوية كما رأينا، ولكن السؤال هو: هل تتم في سياق ديمقراطي أم معادٍ للديمقراطية؟ وإذا عالجنا الأمور من هذه الزاوية، زاوية الاتحادات والروابط للمواطنين الواعين، فإن للديمقراطية أولوية على المجتمع المدني.

ثامناً: مخاطر أخرى

إلى جانب الميل إلى المركزية والتذرر، تعامل دو توكفيل بجدية مع خطرين آخرين على النظام الديمقراطي. ومثل كل ديمقراطيي القرن التاسع عشر، وخلافاً لديمقراطيي هذه الأيام، رأى دو توكفيل خطراً ماثلاً في الأرستقراطية الجديدة المؤلفة من الرأسماليين الصناعيين، كما رأى خطراً في توسع الجيش ولانخبوية وتعميم الجندية.

لقد تناول دو توكفيل عملية التصنيع والاندفاع الرأسمالي نحو الإثراء كعملية إفقار واسعة للعمال. هذه الفئة من العمال المعدمين الذين ليس لديهم ما يخسرونه هم الذين يعادون أي ملكية خاصة في أوروبا. وهم ضد الملكية الخاصة لأنهم بأنفسهم لا يملكون شيئاً. وآراء دو توكفيل هذه تذكر بأحكام ماركس: في غياب حركة ضد الملكية الخاصة في أمريكا خلافاً لما هو في أوروبا، لأنه لا توجد بروليتاريا، ولأنه لكل مواطن هناك ملكيته الخاصة التي يدافع عنها وموقفه القائل إنه «بين الأمم الحضارية تتمرد فقط تلك التي ليس لها ما تخسره».

بالطبع هنالك من يختلف مع دو توكفيل على التحليل العيني للحالة الأمريكية. فقد شهدت الولايات المتحدة صراعاً طبقياً لا يقل في حدته عن

الصراع الطبقي في أوروبا: المزارعون في الريف ضد البنوك، النقابات الكبرى في صناعات الفحم والفولاذ والسيارات والمطاط ضد العمال. ولكن الفرق ظلّ دوماً بين هذه النضالات وتلك الأوروبية أنها لم تهدف في يوم من الأيام إلى تغيير السلطة أو الإطاحة بها، بل حاولت في صدامها مع رأس المال أن تحيد الدولة والدستور(١٠١)، انطلاقاً من الفرق الأصلي بين الثورتين الفرنسية والأمريكية، حيث لم تفصل الأولى بين الثورة السياسية والاجتماعية. أما الثانية، فقد أحدثت الفصل منذ البداية.

المهم من الناحية النظرية أن دو توكفيل توقع نزعة مستمرة للمساواة في النظام الديمقراطي، ولكنه عاش ليرى تطوراً لأرستقراطية رأسمالية تعيد إنتاج فقر العمال مهنياً وجسدياً، وتشكل من حيث الفضائل ردة إلى الوراء بالنسبة إلى سابقتها من حيث الاهتمام والتكافل الاجتماعي مع العمال الأجيرين.

لقد توقع ماركس أن تتوجه الحداثة نحو استقطاب المجتمع بين طبقتين رئيسيتين: الرأسماليون والعمال الأجيرون. وتتميز عملية الاستقطاب هذه بزوال كافة الطبقات الأخرى وازدياد الفجوة بين العمال والرأسماليين، بحيث يزداد العمال فقراً والرأسماليين غنى. وعملية الإفقار (Pauperization) عند ماركس هي التجلي الأكثر أهمية للتناقض بين قوى الإنتاج الحديثة، وعلاقات الإنتاج الرأسمالية، ويتم عبر مظهرين، الأزمة الدورية من جهة أولى، وانخفاض معدلات الربح، نتيجة تقلص مركب العمل الحي، في قيمة البضائع المنتجة، من جهة ثانية. هذا الانخفاض الناتج من التطور التقاني وازدياد الاستثمار في رأس المال الثابت. وهذه معادلة ماركسية تثير الكثير من الجدل، ولكنها كانت محاولة علمية لتأسيس الثورة البروليتارية التحررية على أساس من الواقع التاريخي، ولقد أسس ماركس ثورة العمال على اعتبارين:

١ ـ إن العمال هم الطبقة الحديثة بامتياز وأكثر الطبقات تنظيماً وقدرة

---

(١٠١) Daniel Bell, «American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society,» *Public Interest* (Spring 1989), pp. 38-56.

بالطبع يعتقد دانييل بيل أن الدولة كانت محايدة فعلاً. ولكن هنالك فرقاً بين تصور النقابات لحيادها وبين حيادها الفعلي. وتشكل حالة روزفلت الاستثناء وليس القاعدة، في التاريخ الأمريكي.

على الاتصال وشل الاقتصاد وغير ذلك. إنهم الطبقة المستغلة الوحيدة المتبقية نتيجة لعملية الاستقطاب، وتحررها يعني تحرر المجتمع بأسره.

٢ ـ إن إفقار وتعاسة البروليتاريا تزداد باستمرار مع كل أزمة اقتصادية يمر بها الاقتصاد الرأسمالي.

على عكس هذا الاستقطاب، توقع دو توكفيل أن يزداد عدد الطبقة الوسطى في الديمقراطية، كما توقع أن تميل النزعة الرئيسية في التطور نحو المساواة، كما توقع أن النظام الديمقراطي ديناميكي ومتطور، ولكنه في الوقت ذاته يقاوم الثورة والتمرد.

إن الاستنتاج الأسهل من هذا الوصف هو الادعاء أن ماركس صدق في المدى القريب، وأخطأ على المدى البعيد، في حين أخطأ دو توكفيل في المدى القصير وصدق على المدى البعيد. ولكن الاستنتاج الأكثر تركيباً هو: لا هذا ولا ذاك، فلم يقتصر انقسام المجتمع الرأسمالي على طبقتين كما توقع ماركس، ولا توجه المجتمع الديمقراطي نحو المساواة كما توقع دو توكفيل، وإنما ازدادت الفجوة في الوقت ذاته الذي ارتفع فيه مستوى معيشة الجميع وتحسنت نوعية الحياة بالنسبة إلى الأجيرين، على الرَّغم من ازدياد الفجوة بينهم وبين الرأسماليين، أي ازدادت الفجوة من دون أن يزداد الإفقار. لقد ازداد حكم الطبقة الوسطى فعلاً، ولكنها ليست الطبقة الوسطى القديمة وإنما نتاج جديد للحداثة مثل الطبقة العاملة. إنها ليست الطبقة الوسطى التي تهددها الحداثة، وإنما هي نتاج أحدث من الطبقة العاملة ذاتها، ومرتبطة بتطور قطاع الخدمات والعلوم وتقانة الحداثة ونظم الإدارة وغير ذلك.

لقد اتضح أن العامل الحاسم في اندفاع العمال للتمرد ليس الاستغلال النسبي أو الفجوة النسبية بينهم وبين الرأسماليين، وإنما الاستغلال المطلق، أي ظروفهم المعيشية الحقيقية من غذاء ومسكن وثقافة وتعليم وتأمينات وترفيه وغير ذلك، وأنه إذا توفرت هذه جميعاً ـ وجزءٌ منها أنجزته الحركة العمالية والاشتراكية ـ فإن دوافع العمال للانتفاض ضد النظام القائم تقلّ على الرغم من ازدياد استغلالهم بمفاهيم نسبية.

إن المحافظة على المجتمع المدني المتماسك، الذي يعيد إنتاج نفسه من وراء ظهر الانتماءات الطبقية ويجعل أمراً ما مشتركاً بين أبناء المجتمع بأسره، تتطلب مستوى معيشياً لائقاً وشروطاً ضرورية للحياة الإنسانية الحديثة. ومن دون ذلك، يبقى المجتمع المدني مجتمع الأرستقراطية، حتى في الحداثة.

تاسعاً: المجتمع المدني والهيمنة الثقافية

مع انحلال فكرة المجتمع المدني في التيارات الفكرية الثلاثة الأساسية التي تصارعت على الساحة الأوروبية حتى منتصف القرن العشرين، نشهد انتقال المناقشة، داخل المعسكر الليبرالي، إلى مناقشة حدود الديمقراطية وأنماطها وعلاقتها باقتصاد السوق، واغتراب الفرد فيها وعلاقتها بالانتماء الاثني القومي وحقوق الجماعات. أما المعسكر الماركسي، فقد شهد محاولة منعزلة لإحياء فكرة المجتمع المدني لم يعرف لها أهمية في حينه ـ وقد كانت الفكرة منعزلة حرفياً ـ أي تمت في سجون الفاشية الإيطالية، وربما كان أيضاً سرُّ إتمامها يكمن في انعزالها عن مجرى تطورات الفكر الماركسي والحركة الشيوعية. وقد أعيد إحياء الفكرة مرتين، مرة في سياق صراع الشيوعية الأوروبية مع النظام الستاليني في الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية، في الستينيات والسبعينيات في محاولة لشق طريق خاص بالشيوعية في أوروبا الغربية تختلف جذرياً عن رأسمالية الدول ودكتاتورية الحزب الشيوعي في الدول الاشتراكية، ومرة مع إحياء فكرة المجتمع المدني عموماً في الثمانينيات في سياق محاولة الفكر الماركسي البحث عن موطئ قدم في هذه المناقشة[١٠٢]. وسوف نتوقف في هذا الفصل عند محاولة غرامشي (Gramsci) في المجتمع المدني، التي يتم خلطها مع الحوار الدائر حالياً في الفكر السياسي الغربي، والذي يرتكز على مقومات ومنطلقات جمهورانية ديمقراطية تختلف تماماً عن مقومات فكرة غرامشي وأهدافها.

---

(١٠٢) لمحاولة جادة في الاستفادة من فكر غرامشي في المجتمع المدني لتأسيس سياسة اشتراكية ديمقراطية جديدة، انظر: Noberto Bobbio, «Gramsci and the Concept of Civil Society,» in: Keane, ed., *Civil Society and the State*.

من غير الممكن فهم هذه المحاولة الفكرية من دون التاريخ الخاص بإيطاليا. فقد تم توحيد إيطاليا من دون أن تحقق فكرة الوحدة القومية فعلاً، ومن دون أن تشكل وحدة ثقافية متجانسة. لقد قامت إيطاليا من دون إيطاليين. ويمكن فهم استحواذ فكرة الهيمنة الثقافية تماماً على تنظيرات غرامشي في هذا السياق التاريخي. إضافة إلى ذلك فإن تجربة هذا المفكر العملية جعلته يتعرف على الطاقة الديمقراطية الهائلة الكامنة في المجتمع المدني، وذلك عندما قاد عملية تنظيم المجالس العمالية في تورينو، وعرفها كديمقراطية مباشرة أرقى من الديمقراطية البرلمانية. وكانت هذه التجربة بالنسبة إليه نواة المجتمع المنظم الذي سيحل مكان الدولة مستقبلاً.

عندما كتب غرامشي **دفاتر السجن** بين العامين ١٩٢٩ و١٩٣٥، كان الصراع على الساحة الأوروبية بين التيارين المتصارعين، الرأسمالية والاشتراكية، البرجوازية والطبقة العاملة، يتخذ شكل أنظمة شمولية. لم يعش غرامشي حتى يرى تجاوز الرأسمالية للشمولية والتغيرات التي طرأت على النظرية الديمقراطية الليبرالية ونظامها بعد هزيمة الفاشية. لقد اتخذ الصراع بنظره شكلاً توتاليتارياً كما يجب أن تكون السياسة فعلاً بنظره، كما اعتقد معاصره جنتيلي (Gentile) الذي فسر نظرية هيغل في الدولة تفسيراً فاشياً (الطبقة العاملة طورت نظامها الشمولي في الاتحاد السوفياتي، والبرجوازية متجهة إلى تطوير أنظمة شمولية في الغرب). ولم يكن هذا شعور غرامشي وجنتيلي فحسب، ففي الفترة نفسها التي كتب فيها غرامشي من السجن، كتب في الجامعة مفكر ألماني يميني هو كارل شميت (Carl Schmitt) حول أزمة الديمقراطية البرلمانية متوصلاً إلى استنتاجات أخرى. والغريب أن أفكار كارل شميت الحقوقي اليميني المتطرف واللامع في الوقت ذاته، تشهد أيضاً إحياءً في المرحلة الراهنة من قبل الأوساط نفسها أحياناً.

يسجل غرامشي خمس مراحل للعلاقة بين المجتمع والدولة حتى نشوء الدولة الشمولية.

١ ـ في القرون الوسطى لم يكن هنالك فصل بين الدولة والمجتمع، وكان التنظيم التعاوني للطبقات السياسية يجمع بين الاقتصاد والسياسة في المواقع الاجتماعية نفسها.

٢ ـ فصلت دولة الحكم الملكي المطلق بين الاقتصاد والسياسة في عملية لاتسييس الطبقات.

٣ ـ انحلال البنى العضوية التقليدية ذات الطابع الأخوي، الطائفي والحرفي في مرحلة الحداثة المبكرة.

٤ ـ قيام ثنائية الدولة والاتحادات الاجتماعية الطوعية والمؤسسات المدنية من نقابات وأحزاب واتحادات، والمؤسسات الثقافية والتعليمية المدنية والنوادي وغير ذلك.

٥ ـ قيام التنظيم الدولتي الشمولي للمجتمع ومؤسساته في خدمة مبدأ واحد[١٠٣].

يميز غرامشي بين نظامين شموليين للدولة والمجتمع وهما التقدمي والرجعي. يحمل النظام التقدمي ثقافة جديدة صاعدة وفكراً جديداً وهو يحل مؤسسات المجتمع المدني البرجوازية القديمة من أجل إعادة بناء مجتمع مدني جديد، تزول فيه الفوارق بين الطبقات إلى درجة انحلال الدولة أخيراً في المجتمع، على نمط الأمثولة الماركسية التي سبق أن تناولناها. أما النظام الشمولي الثاني، فإنه يحلُّ مؤسسات المجتمع المدني البرجوازية، من أجل منع الثقافة الجديدة من الصعود، ولذلك فهو توتاليتارية رجعية، ومن نافل القول أن غرامشي الذي يعيش مرحلة هذا الصراع متحزب لواحد من المعسكرين على الرَّغم من تحفظاته الكثيرة (السندكالية الطابع) (Syndicalist) عليه. والهم الذي يشغل غرامشي هو عدم انهيار المجتمع الرأسمالي بفعل تناقضاته الاقتصادية، وعدم تحرك الطبقة العاملة إلى الثورة المنتظرة نتيجة للاستغلال الاقتصادي، والركود الذي يؤدي إلى تدهور أوضاعها المعيشية. يبحث غرامشي فيجد أن الخطأ الأساسي لاشتراكيي الأممية الثانية هو في تفسير نظرية المادية التاريخية عند ماركس كأنها تقول إن القاعدة الاقتصادية

---

(١٠٣) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, °1971), pp. 54 and 265.

في تحليل هذه المراحل، انظر: Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, °1992), pp. 47-148.

هي الجانب الحقيقي في العملية الاجتماعية، في حين المبنى الفوقي هو المظهر الكاذب. ويصل غرامشي إلى نتيجة مفادها أنه بالنسبة إلى النضال من أجل تغيير المجتمع العكس هو الصحيح، لأن الصراع الطبقي يترجم أساساً في مجال المبنى الفوقي للمجتمع، مجال الصراع السياسي والحزبي.

ولا يتوقف غرامشي عند هذا الحد، بل ينتقل إلى الجزم في أن الطبقة العاملة تستطيع أن تصل إلى السلطة فقط، بعد أن يحقق فكرها هيمنة ثقافية (Cultural Hegemony) على المجتمع. ولكن كيف بالإمكان تحقيق هيمنة ثقافية لأفكار العدالة الاجتماعية الجديدة على المجتمع، من دون سيطرة اقتصادية أو سياسية عليه بواسطة رأس المال أو بواسطة الدولة؟ هنا تبرز أهمية مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي المرتبط ارتباطاً مباشراً بمفهوم الهيمنة (Egemonia/Hegemony) مقابل السيطرة (Dominio/Domination). هنالك حيز اجتماعي تطور في ظل الرأسمالية هو ساحة الهيمنة الثقافية على المجتمع. وهذا الحيز ليس حيز الاقتصاد. هو جزء من المبنى الفوقي، ولكنه ليس حيز الدولة.

ويبدو في البداية أنه في تطوير غرامشي هذا للماركسية، هنالك عودة إلى هيغل، وذلك باكتشاف حيز اجتماعي متميز من الاقتصاد والسياسة. ولكن في ما عدا اكتشاف غرامشي لمجتمع مدني بروليتاري عماده مجالس العمال والأحزاب وليس الجمعية الهيغلية الأهلية، في ما عدا ذلك، يقلب غرامشي المعادلة الهيغلية حول الدولة تماماً. الدولة بالنسبة إلى هيغل هي الحيز الأخلاقي بامتياز، أما بالنسبة إلى غرامشي، فهي لا تتضمن أي قيمة أخلاقية أو مضمون أخلاقي. إنها ببساطة تسيطر، وسلاحها القسر وليس الاتفاق أو الاقناع[١٠٤]. قصر الدولة على مهمة القمع هو عملياً قلب كامل للفكرة الفاشية، فكرة جنتيلي، حول أخلاقية الدولة (وعلينا أن نميزها من أخلاقية فكرة الدولة عند هيغل). والنتيجة بالطبع هي النتيجة التوتاليتارية، ولكنها معكوسة: لكي تتحقق أخلاقية الدولة يجب حلها في المجتمع المدني. ويتم ذلك بزوال أسباب الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني،

---

(١٠٤) انظر: Walter Adamson, «Gramsci and the Politics of Civil Society,» *Praxis International*, vol. 7, nos. 3-4 (Winter 1987-1988), p. 322.

عند تحقيق الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج وزوال المجتمع الطبقي.

تتم الصراعات السياسية في المجتمع المدني، وتتخذ هناك شكلاً ثقافياً. ليس المجتمع المدني هنا تلك القاعدة المادية للدولة التي تحددها، ولا هي حيز السوق الذي تجري فيه التعاقدات الاقتصادية المتبادلة بين المالكين. المجتمع المدني هنا هو، بالمفاهيم الماركسية، مبنى فوقي، وهو المبنى الفوقي الذي لا تتم فيه مجرد انعكاسات للصراع الاقتصادي، بل إنه المجال الحاسم نحو تأجيج الصراع الاقتصادي وحسمه. وبمعنى ما، فإنه بالنسبة إلى الوعي الإنساني، المبنى الفوقي الذي يشكل المجال الحقيقي والحاسم، واستغلال الناس الاقتصادي ليس ذا قيمة إذا لم يخترق وعي الناس وثقافتهم، وإذا لم يقتنع الناس بضرورة مقاومته، وإذا لم يحركهم البديل للنظام الاجتماعي الرأسمالي القائم.

فهل يعني هذا أن مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي هو مفهوم الاتحادات الطوعية والمؤسسات المدنية القائمة على التواصل العقلاني، التي نعرفها في نظرية الحيز العام عند هابرماس في عصرنا؟ لقد أدرك غرامشي وجود النمط الجديد الاتحادي التعاقدي على أساس المصالح المشتركة والإيديولوجيا المشتركة. كما أدرك أهمية هذا النمط الجديد في دمج المجتمع كبديل للبنى الأهلية، كما انطلق في تنظيره لمفهوم المجتمع المدني على العموم، من تجربته الرائدة في تنظيم المجالس العمالية عام ١٩١٩ في مدينة تورينو. وهو يعلق أهمية خاصة على الدور السياسي/ الثقافي للأحزاب السياسية في هذه المرحلة من الحداثة. ولكن كل هذا لا يعني أن المجتمع المدني، أي مجال الهيمنة، هو مجال التواصل العقلاني. على العكس من ذلك، يعتقد غرامشي أن مسألة الهيمنة الثقافية لا يمكن حسمها عقلانياً، وأن الحزب القادر على الهيمنة الثقافية هو ذلك القادر بمثقفيه العضويين، أي الذين يتحزبون بوضوح لفئة اجتماعية بعينها، على التحول من ثقافة النخبة إلى ثقافة الجماهير، وعلى تملك مشاعر وأحلام الجماهير والتحول إلى مركب من مركبات هويتها الثقافية، والتحول إلى دين جديد يزود الناس بمعنى لحياتهم، ولكنه يجندهم باتجاه التغيير نحو مجتمع أفضل. وعلى الطبقة العاملة وحزبها أن تنجح بهذه المهمة على مستوى الأغلبية الساحقة في المجتمع.

لم يكن طرح غرامشي هذا غريباً في عصره، فاللاهوت السياسي ومهمة خلق الأسطورة للجماهير شغلا العديد من مفكري اليسار في عصره مثل جورج سوريل (George Sorel) مثلاً «أسطورة الإضراب العام»، كما شغل اليمين الذي نجح بهذه المهمة، كما يبدو بدرجة أكبر من اليسار، بخاصة في الحالات التي التقت فيها مسائل الهوية الثقافية مع الهوية القومية والدينية بدل البحث عن بدائل جديدة لها.

يبحث غرامشي إذاً عن وسائل تتحول فيها الفلسفة إلى ثقافة، أي إلى سياسة، أي إلى ممارسة. وقد تلعب المؤسسات الطوعية دوراً مهماً في ذلك، إلا أنه غير كافٍ ويجب أن يكمله نوع من الدين الشعبي الجديد. التنوع الذي نجده في المؤسسات المدنية والحوار والنقاش الديمقراطي فيها ليس برأي غرامشي هدفاً بحد ذاته، ويجب أن يكون بالإمكان تأطيره ضمن وحدة ثقافية جامعة تتحقق فيها الهيمنة لثقافة واحدة. ويتأكد هنا من دون شك الرأي القائل إنه في نظريات المجتمع المدني عموماً، هنالك ميل من طرف الليبراليين كما هو من طرف الماركسيين للبحث عن فضائل جامعة للوحدة الاجتماعية وموحدة لها، أي أن في نظرية المجتمع المدني عناصر جمهورانية واضحة[١٠٥].

إضافة إلى ذلك، فإن غرامشي يعتبر الاتحادات المدنية والمؤسسات الطوعية الاجتماعية، ذلك المجال الذي بواسطته حققت البرجوازية هيمنتها الثقافية. وبهذا المعنى فإن المجتمع المدني ببنيته الحالية برجوازي قطعاً ويكرس هيمنة البرجوازية. المؤسسات الطوعية البرجوازية هي أداة اندماج المجتمع البرجوازي بامتياز. ولذا، فإن غرامشي على الرَّغم من إضافته الهيمنة الثقافية وجعلها ساحة الصراع الأساسية في المرحلة ما قبل الثورية، إلا أنه بعيد كل البعد عن إحالة مهمات التغيير على عاتق مؤسسات المجتمع المدني القائمة. إن أدوات غرامشي الأساسية والتي يجب أن يعمل من خلالها المثقفون العضويون الذين يحملون فكر التغيير، هي برأيه الحزب الاشتراكي ونوادي العمال ومجالسهم، تلك المجالس التي تشكل برأيه نواة

---

(١٠٥) انظر: Hudson Meadwell, «Post Marxism, No Friend of Civil Society,» in: John A. Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), pp. 183-199.

الدولة الجديدة التي يصبو إليها. ولا يمكن بحسب رأي غرامشي صنع الثورة من أجل العمال. ففي نهاية المطاف يجب أن يكون التحرير ذاتياً، ولذلك أيضاً فإن انتقاداته للاتحاد السوفياتي لم تكن موجهة ضد عدم ليبرالية النظام وإنما ضد عدم تحوله إلى الإدارة الذاتية للعمال.

وقد كان بالإمكان الكتابة عن غرامشي في الستينيات والسبعينيات، أي قبل إحياء فكرة المجتمع المدني، من دون إيلاء هذا المفهوم أي اهتمام خاص[(١٠٦)]، باعتبار أن إسهامه الأساسي لم يكمن في إحيائه لفكرة المجتمع المدني، بل في إعادة الاعتبار للثقافة والإيديولوجيا وعدم الاكتفاء بوسم الإيديولوجيا وعياً كاذباً، وفي إعادة الاعتبار للعامل الإنساني الذاتي في فعل التغيير.

لم يتفق غرامشي مع التسطيحات اللينينية للماركسية، وهنالك أساس للاعتقاد أنه لم يقرأ كتابات لينين الفلسفية، ولذلك كنّ له أعظم الاحترام باعتباره رجل ممارسة وسياسة، أي فيلسوفاً بالمعنى الذي يجب أن تكون عليه الفلسفة الماركسية، وليس كما نظر لها لينين في كتابه **المادية والنقد التجريبي**. لقد اشتق غرامشي ماديته مباشرة من أطروحات ماركس عن فيورباخ (Feuerbach)، بخاصة في ما يتعلق بوحدة الذات والموضوع في الممارسة. لذلك رفض غرامشي حملة بوخارين (Bukharin) ومنظري الأحزاب الشيوعية الآخرين على الدين، وتحويلهم المادية التاريخية إلى نوع من قوانين علم الاجتماع الوضعي، الذي لا يملك مفاتيحه إلا صفوة مختارة من المحترفين الحزبيين[(١٠٧)]. فالمادية التاريخية ذاتها جزء من المبنى الفوقي. وعلميتها لا تكمن في موضوعية مطلقة، بل في قدرتها على أن تكون أداة تغيير في مرحلة تاريخية محددة. ولقد تحولت الصياغة العلمية الوضعية

---

(١٠٦) انظر مثلاً المقالة حول غرامشي، في كتاب كولاكوفسكي الموسوعي، **التيارات الرئيسة في الماركسية** من العام ١٩٧٨. وقد استطاع كولاكوفسكي التركيز على مصطلحات مثل الهيمنة والممارسة، من دون ذكر لمفهوم المجتمع المدني. Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus: Entsehung, Entwicklung, Zerfall* (München; Zürich: Piper, 1977-), vol. 3, pp. 243-276.

(١٠٧) انظر تحليل كل من: Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pareto to the Present* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), pp. 121-123, and Richard Kilminster, *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the Early Frankfurt School* (London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1979), p. 129.

للمادية التاريخية فعلاً، إلى أداة إيديولوجيا لسيطرة بيروقراطية الدولة والحزب في الاتحاد السوفياتي.

ويرفض غرامشي النزعة الاقتصادية المنتشرة في حينه عند ماركسيي الأممية الثانية، ويعتبرها تسطيحاً لماركس الذي يتلخص إسهامه الفكري بإعادة الاعتبار للإنسان[108]. وتهدف الحاجة لفهم الاقتصاد إلى تحرير الإنسان من قوانين الاقتصاد التي تسيطر عليه وتتحكم بوعيه، وهذا التحرير يكون ذاتياً بفعل الإنسان ذاته.

يصر غرامشي على إمكانية تداول أشكال مختلفة من «الخطاب» في المجتمع المدني (من دون أن يستخدم هذا التعبير بالطبع) بما في ذلك الدين والفلسفة وما يسمى عادة «العقل السليم»، وتؤلف هذه الأشكال سوية تشكيلاً ثقافياً محدوداً. ويتألف المجتمع المدني من كافة المؤسسات التي يمكن أن يطلق عليها اسم المؤسسات الخاصة، وتشمل الطوعية «التعاقدية» والعضوية، «الطبيعية» كما يسميها[109]. الثقافة السائدة في المجتمع المدني هي التي تحظى بقبول روتيني عند عامة الناس على الرغم من كونها تخدم مصالح فئة اجتماعية بعينها. وحيث تفشل ثقافة الطبقة السائدة في تحقيق هذا التوافق الاجتماعي تقوم الدولة بذلك بالتشريع المسنود باحتكار العنف.

وإذا اتفقنا على أن هنالك وجهين لعملية الحكم في الدولة بمعناها الواسع، أي الذي يشمل المجتمع المدني والسياسي، **أحدهما** القسر أو

(١٠٨) انظر تحليل بيكوني الذي يذهب إلى درجة التنبؤ بتحول الغرامشية إلى ماركسية الثمانينيات، بعد نهاية الماوية واللينينية، في: Paul Piconne, «Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliati,» *Theory and Society*, vol. 3, no. 4 (Winter 1976), pp. 485-512.

ويدعو هذا المؤلف إلى تحرير غرامشي من تفسيرات رفيقه تولياتي، كما تم تحرير ماركس من إنغلز. هذا المؤلف نفسه يدعو في العام ١٩٩٠ إلى إحياء فكر كارل شميت الفدرالي ضد الميل المبالغ فيه للتشريع الوضعي، على حساب الجماعات العضوية واستقلالها الذاتي. انظر أربع مقالات ومراسلات حول كارل شميت في: Telos, no. 85 (Autumn 1990), pp. 93-148.

وقد دعم هذا السياق الرأي القائم أصلاً عند مؤلف هذا الكتاب، بوجود علاقة ما بين نقد غرامشي للديمقراطية البرلمانية وإحيائه فكرة المجتمع المدني، وبين نقد شميت للبرلمانية، من منطلقات مختلفة، في المرحلة نفسها.

(١٠٩) Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 264.

السيطرة، وثانيهما الاتفاق أو الهيمنة، يصبح لدينا نموذج أكثر تطوراً لفهم آلية الحكم أكثر تركيباً من ماركسية تلك المرحلة. لقد سبق أن طرح ماركس نفسه في **البيان الشيوعي** الفكرة القائلة إن الأفكار السائدة في كل مرحلة تاريخية هي أفكار الطبقة الحاكمة في تلك المرحلة، كما تناولنا نظريته في الدولة كأداة قمع، ولكن هذا النموذج يتجاوز ذلك ببيانه أن الإنسان لا يحكم بالقوة فحسب بل بالأفكار أيضاً[١١٠]. وبنظر غرامشي فإن الأفكار السائدة تحافظ على تماسك ما يطلق عليه تسمية «الكتلة التاريخية»، ويقصد تلك الوحدة المتوازنة المؤلفة من الدولة والمجتمع والتي تشكل نمطاً تاريخياً معيناً للمبنى الفوقي على غرار أنماط الإنتاج عند ماركس.

وإذا نشأ وضع تاريخي تصعب فيه عملية الهيمنة نتيجة لضعف مؤسسات المجتمع المدني، كما في روسيا القيصرية مثلاً، يزداد دور عنف الدولة في إحداث التغيير اللازم كما في الثورة البلشفية. من ناحية أخرى، قد ينشأ وضع تاريخي تنعدم فيه الهيمنة الثقافية للطبقة الحاكمة، وتنهار القيم القديمة، ويزول احترام الناس للمراتبية القائمة، وينتشر اعتبار السياسة نوعاً من الكذب، كل ذلك من دون أن تتمكن الإيديولوجيا الثورية من التحول إلى ثقافة مهيمنة، أي أن القديم يتآكل ويتجوف من دون أن ينتصر الجديد، عندها أيضاً يزداد دور العنف في إحكام قبضة الطبقة الحاكمة على السلطة، في حين تنتشر اللامبالاة السياسية والنفعية المادية المباشرة عند أوساط واسعة من الجماهير[١١١].

وبالإمكان الذهاب بهذا النموذج إلى ما لم يقصده غرامشي، أي إلى الادعاء أن الهيمنة هي أداة الحكم الديمقراطي الرئيسية، في حين، السيطرة هي أداة الحكم الدكتاتوري الرئيسية مع توفر المركبين بهذه الدرجة أو تلك في أي نظام حكم. وتجسد الديمقراطية البرلمانية هيمنة البرجوازية، كما تسبقها هيمنتها الثقافية التي تسوق البرلمانية وحق الجماهير في الانتخاب، على أنها المساواة وسيادة الشعب. إن سلاح النظام البرلماني الأساسي هو

---

(١١٠) Thomas R. Bates, «Gramsci and the Theory of Hegemony,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, no. 2 (April-May 1975), p. 351.

(١١١) Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 276.

الرأي العام الذي تهيمن عليه ثقافة البرجوازية، هذه العلاقة المركبة بين المجتمع والدولة هي التي تشكل أيضاً الحصن المنيع، أمام الأزمات الاقتصادية التي لا تكفي وحدها للإطاحة بالنظام الرأسمالي، كما توقع أولئك الماركسيون الذين جعلوا التحول الاجتماعي خاضعاً لحتميات اقتصادية. فتحصينات هذا النظام ليست قائمة في الدولة التي تهزها الأزمات فحسب، بل في سلسلة مترابطة ثقافياً من المؤسسات الاجتماعية(١١٢). واكتشاف غرامشي للهيمنة الثقافية كإجابة عن أزمة الماركسية المتجسدة بتأخر الثورة، وتعثر التحول نحو الاشتراكية على الرَّغم من الأزمات الاقتصادية العاصفة عند بداية القرن، هو ما يحاول بعضهم إعادة اكتشافه كإجابة عن أزمتها في نهايته(١١٣).

لقد أجاب لينين عن هذه الأسئلة نفسها في كتابه **ما العمل؟** بتأكيده أن أقصى ما يصل إليه العمال عفوياً من دون حزب سياسي، هو الوعي النقابي المطلبي الذي لا يكفي لإحداث الثورة. كما طرح لاحقاً في نظرية **الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية** موضوعة نشوء أرستقراطية الطبقة العاملة، نتيجة لإشراك نخب من هذه الطبقة في الأرباح العائدة من عملية تصدير رؤوس الأموال. أما إجابة غرامشي، فقد تمحورت حول موضوعة الهيمنة الثقافية.

وربما تكمن نقطة ضعف هذا المفكر في ما يعتبر مصدر قوته من ناحية أخرى، وأقصد في موضوعة الهيمنة الثقافية. فالدولة الرأسمالية الحديثة لا تتيح مثل هذه الهيمنة الثقافية للقوى التي تنفيها، لأنها غدت متداخلة مع المجتمع المدني على نحوٍ لم يكن بإمكان غرامشي تصوره. وهذا التداخل

(١١٢) Ibid., pp. 233-236.

(١١٣) يزعم ستيوارت هول، مثل كثيرين من ممثلي اليسار الإنكليزي والأوروبي، إن لدى غرامشي الأدوات الفكرية اللازمة لمواجهة الأزمة المعاصرة لليسار. انظر: Stuart Hall, «Gramsci and Us,» in: Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left* (London; New York: Verso, 1988), p. 162.

وهنالك بالطبع موقف آخر يرفض هذه المقولة، مدَّعياً أن غرامشي هو جزء لا يتجزأ من التقاليد السياسية الإيطالية، ولا يمكن فهمه إلا في سياقها. انظر بخاصة: Richard Bellamy, «Gramsci, Crose and the Italian Tradition,» *History of Political Thought*, vol. 11, no. 2 (Summer 1990), pp. 313-337, and Darrow Schecter, «Gramsci, Gentile and the Theory of the Ethical State in Italy,» *History of Political Thought*, vol. 11, no. 3 (Autumn 1990), pp. 491-508.

القائم، من دون أن يستوعب أحد الطرفين الطرف الآخر استيعاباً كاملاً، خلافاً للتوتاليتارية، هو أيضاً سرُّ تطور الديمقراطية الغربية المستمر وإمكانية التأثير فيها. ولذلك توجه الحزب الشيوعي الإيطالي أيضاً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، نحو سياسة إصلاحية في إطار الدولة عن طريق المشاركة في الانتخابات النيابية، ليس لأهداف تكتيكية، بل بناء على تصور استراتيجي لقدرة جهاز الدولة البرجوازية على التغيير.

ولا يعني الانفصال الكامل للدولة عن المجتمع، وتأسيسهما على منطقين مختلفين جذرياً إلا استخدام العنف لتحقيق الوحدة بينهما في النهاية؛ وهو أمر برره غرامشي في حالة الاتحاد السوفياتي، لاعتقاده أن الهدف النهائي في تلك الحالة هو انحلال الدولة واستيعابها في المجتمع المدني المعاد تشكيله. ونعلم من الحالة العربية أن هذا الانفصال قد يعني إعادة إحياء البنى العضوية التقليدية. أما البديل الثالث لعنف الدولة ولإحياء البنى التقليدية، وهو الديمقراطية الليبرالية المتطورة باستمرار على أساس من الوحدة والانفصال بين المجتمع والدولة، فلم يخطر ببال هذا المفكر الذي تكمن عظمته في منهجه التحليلي، وليس في استنتاجاته.

لقد اعتقد غرامشي أن الدولة (السيطرة) منفصلة عن المجتمع المدني (الهيمنة) منطلقاً من تحليلات كروتشي (Croce) الذي كان له أعظم الأثر فيه. وقد رأى كروتشي أن الدولة واسطة بين الاقتصاد والأخلاق، أي بين الموجود والمرغوب فيه بالمعنى الكانتي. وقد تستخدم الدولة هذا القدر أو ذاك من العنف الضروري دائماً من حيث الجوهر، والخاطئ دائماً من حيث المظهر؛ والحكم على أخلاقية العنف هو التاريخ. ولكن قصر مهمة الدولة على استخدام العنف يُعمي عن رؤية مهماتها الأخرى المسنودة باحتكار العنف، مثل الحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم، ضد تجاوزات الآخرين، أو لتنظيم الحوار والتنافس السياسي والصراع بين الأحزاب والجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة. وليس غريباً أن مفكرنا لم يرَ كل ذلك، أو رآه واعتبره مظهراً لسيطرة البرجوازية؛ فقد كانت الديمقراطية البرلمانية تعيش أعنف أزمة تعصف بها.

الفصل الرابع

الأمـــة والقوميـــة والمجتمع المدني

سنحاول في هذا الفصل جمع ما ينفصل عادة في الخطاب الأكاديمي إلى موضوعين متوازيين غير متقاطعين: القومية والمجتمع المدني. وإمكانية هذا الجمع، المثمر - في رأينا - بين الموضوعين، ناجمة عن التمييز المفهومي بين الأمة (Nationa) والقومية (Nationality) (وأقصد بها الهوية القومية)[1]. وللمقابلة بين الموضوعين إسقاطات تفسيرية مهمة لنقد مفهوم «المجتمع المدني» ولوضع حدود القومية. وسوف نفند بذلك الحجة القائلة إن مصطلح الأمة يعرف بموضعته في ما يفترض أنه مجاله الأولي والجوهري.

ومن شأن هذا التفنيد لإمكانية تعريف جوهري للأمة (Essential Definition) أن يُفسح المجال للانتماء إلى قومية ما، ضمن أمة مدنية، كحق من الحقوق المدنية المترتبة على العضوية في هذه الأمة المدنية. وقد عكس ذلك، بالطبع، منح العضوية المدنية (المواطنة) للفرد، بحكم انتمائه إلى هوية قومية معينة.

يختلف منهج البحث في هذا الفصل عن الفصول السابقة الأكثر استعراضية لتاريخ الأفكار، من منظور المناقشات المعاصرة. وفيه يختلط التاريخي بالنظري البنيوي. ونبدأ من «الأمة» كمفهوم مجرد وغير متوسط مرتبط إما بمفهوم الدولة، وإما بمفهوم الهوية القومية، ثم ننتقل إلى مفهوم عيني ومتوسط للأمة، وذلك عن طريق استخلاص المعاني والدلالات الكامنة فيه، عبر سلسلة من التمفصلات. إن عملية تعيين المفهوم تتم بشكل لولبي، عبْر عرض ونقد مواقف نظرية أساسية من موضوع الأمة/ القومية؛ وذلك من

---

(١) نستخدم بالعربية كلمة «قومية» للدلالة على Nationalism وNationality وسأستخدم في هذا البحث، بغرض التمييز، مصطلح «الإيديولوجيا القومية» أو «الحركة القومية» أو «القومية السياسية» للدلالة على Nationalism بحسب السياق. وسأحتفظ بقومية، أو هوية قومية، للدلالة على Nationality، مع علم الكاتب أن مصطلح Nationality يستخدم في الغرب ايضاً، بغرض التعريف بالجنسية أو المواطنة في دولة ما. ولكن سيتضح التمييز بين هذا الاستخدام واستخدام الهوية القومية في سياق البحث.

دون الادعاء بتغطية كافة الأدبيات المتعلقة بكل مفصل. وبعد كل حلقة من حلقات هذا اللولب تصبح الحدود أكثر وضوحاً بين الأمة والقومية.

في الدورة الأولى تعرض الأفكار الاشتراكية والليبرالية التي تخضِع مفاهيم الأمة/ القومية إلى مبدا أسمى وأرفع منها. هذا النفور من الموضوع لا يتم بنفيه من داخله، أي بتطويره، وإنما من خارجه. والتعامل مع الموضوع (الأمة/ القومية) من خارجه يؤدي إلى ضغط عنصريه معاً، بإخضاعهما لمبدأ أخلاقي أو علمي أسمى منهما (ولمبدأ علمي/ أخلاقي في حالة الماركسية)، وإلى عدم رؤية إمكانية تطوير الجدل بين الأمة والقومية، بموازاة ذلك الجدل بين المجتمع والجماعة الأهلية. إن إخضاع الأمة/ القومية لقيمة سابقة عليهما، في النظريات الماركسية والليبرالية، لا يُلغي هذا المركب، وإنما يفترضه مسبقاً، ويضعه بشكل غير واعٍ كسياق تاريخي ثقافي يؤطر الاشتراكية والليبرالية.

عندما تم هذا الإخضاع، بانتحال اسم الماركسية في الدول الاشتراكية، كانت النتيجة حصر موضوع الظاهرة القومية في عالم الفرد المنفصم بين الفرد الخاص وفرد الحيز العام. ومع نشوء هذا الانفصام في العالم الاشتراكي تحوَّل الفرد الخاص إلى فرد بيتي، وتحوَّل الفرد العام، أي المواطن، إلى فرد تظاهري فردي. واختزال الموضوع القومي إلى مسألة ثقافة حوَّله إلى قومية، من دون مفهوم الأمة، أي هوية قومية أو هوية ثقافية، في حين أن حصْرَه في المجال الخاص، أدّى إلى أن يصبح بديلاً متخيلاً من الجماعة الأهلية[٢]. وقد برز هذا البديل على شكل حركات قومية، وإيديولوجيات قومية في أوروبا الشرقية. ونقول بديلاً متخيلاً لأن النظام نفسه حطم الجماعة الأهلية الواقعية وجعل إمكانية إنتاجها قائمة في إيديولوجيا الأفراد المنعزلين الخاصة فحسب.

---

(٢) تعريف الأمم بكونها «جماعات أهلية متخيلة» (Imagined Communities) ـ كما يفصّل ذلك كتاب بندكت أندرسون الشهير ـ هو في المحصلة النهائية اختزال الأمة إلى مجال الهوية. فعملية تخيُّل الأمة كجماعة، هي عملية التماثل نفسها مع الأمة. التخيل يصبح ممكناً بتوفر عناصر واقعية مثل اللغة. وأندرسون العالم، مثل العديد من المفكرين القوميين أنفسهم، يعتبر اللغة العامل الأساسي في تشكيل الأمم. انظر: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London; New York: Verso, 1991), p. 140.

في **الدورة الثانية** نبحث في تحوّل الأمة إلى مجتمع مدني، وتحوّل المجتمع المدني إلى أمة ذات سيادة. وهنا نجد أن التمييز بين أمة وقومية ممكن فقط، عندما لا يتوقف المجتمع المدني عند حدود الهوية القومية. إن أي مجتمع معطى هو مجتمع مدني بفضل طاقة أعضائه المتشكلة تاريخياً على تخيل أنفسهم كأفراد، وتخيل مجتمعهم بانفصال عن الدولة. وهو أيضاً أمة بفضل دوره كصاحب سيادة ومصدر لشرعية أي نظام حكم. ليست الأمة في هذه المرحلة «جماعة أهلية متخيلة»، بل هي مجتمع متخيل.

في **الدورة الثالثة** وفي سياق بحثنا لتحول القومية إلى أمة نتيجة لقيام المجتمع المدني، سوف نعالج إمكانية ارتداد الأمة إلى القومية؛ وذلك بوساطة مصطلح الوطنية (Patriotism). كما أن الانتقال من الجماعة الأهلية إلى المجتمع لا يتم في طريق ذات اتجاه واحد؛ وكما أن المجتمع يمكن أن يرتد إلى الجماعة، كذلك فإن الانتقال من القومية إلى الأمة يحمل في خباياه إمكانية «العودة» إلى القومية. المعبر ذو الاتجاهين بين الأمة والقومية يخفي الحدود بينهما، ولكنه يؤكد أيضاً وجود ما يُخفيه.

وهذا المعبر ممكن أصلاً لأن الفرق بين الأمة والقومية يتم في وحدة جدلية بينهما. وتوفر بعض التقاليد النظرية الإمبريالية المحافظة بذوراً لهذا الموقف الذي يرى الفرق بين الأمة والقومية في وحدتهما، كما نجد هذه البذور عند مطوِّري الفكر الماركسي من المدرسة الماركسية النمساوية (Austro-Marxism). وفي نظرياتهم حول المسألة القومية طاقةٌ نظرية هائلة غير مستغَلَّة، لبحث مسائل الأقليات وإمكانية وجود الأمم المدنية متعددة القوميات.

عندما ينطلق الباحث من وجود هوية أصلية قومية معطاة تقود، كما يدَّعي، إلى الإيديولوجيات القومية، فإنما يحدد الباحث بذلك في الواقع موقفاً إيديولوجياً يتجاهل الوقائع التاريخية التي تثبت أن الهويات الأصلية المفترضة هي هويات متشكلة تاريخياً، وأن الدولة أو القومية السياسية حددت وشكلت الهويات القومية (الاثنية أو الثقافية) لا بأقل مما تشكلت وتحددت من قبلها. وفي اعتقادنا، إن المركّب بأسره: ثقافة، هوية إثنية، إيديولوجيا قومية، هو عبارة عن واقع تاريخي متشابك يلعب فيه العنصر السياسي، ذلك المتعلق بالأمة، دوراً مهيمناً، بحيث يُعاد إنتاج العناصر الأخرى في ظله.

وسوف ندّعي في نهاية الدورة الثالثة من تطوير العلاقة بين المفاهيم، أنه عندما تتحرر الأمة من تعريفها العضوي بالثقافة والهوية الاثنية، وتقترب من المجتمع المدني، تتحول القومية إلى هوية أخرى من هويات الإنسان المعاصر، إلى جانب انتمائه إلى الجماعات العضوية الأصغر. إنها هوية لا تخضع لمبادئ أسمى منها، ولكنها من ناحية ثانية لا ترتفع إلى قيمة عليا بحد ذاتها. إن إخضاع الانتماء، مثل أمثلته، يحول الهوية إلى قيمة ويسهم بالتالي في خلق الإيديولوجيا القومية.

أولاً: نهاية الإيديولوجيا القومية

قبل انفجار الصراعات القومية التي تحولت إلى حروب دامية في يوغوسلافيا السابقة، وجمهوريات القفقاز والاتحاد الفدرالي الروسي، أعلن إريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm) نهاية التاريخ القومي[٣]. وقد شابه إعلانه هذا إعلان فوكوياما (Françis Fukuyama) نهاية التاريخ بعامة، وذلك بتأثير «ربيع الأمم» الذي لقب به انهيار المعسكر الاشتراكي في نهاية الثمانينيات. وقد تحول ربيع الأمم هذا إلى خريف الأمم قبل أن يجف الحبر عن كتاب فوكوياما **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**[٤]. أمامنا ممثلان لتيارين رئيسين في الفكر الأوروبي الحديث: الليبرالية والماركسية توصلا إلى نتائج عقلانية، أي نتائج لتحليل عقلاني، تلتقي، في رأيهما، مع نتائج العملية التاريخية الجارية في أوروبا منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكأن التاريخ نفسه عملية عقلانية.

أعلن هوبسباوم الماركسي انتصارَ الاقتصاد والسوق العالمية، أي عملية العولمة بعامة، وهزيمة الإيديولوجيات القومية. أما الليبرالي فوكوياما، فقد أعلن انتصار الديمقراطية الليبرالية، التي هزمت كافة النظم السياسية الأخرى، ما عدا بعض الجزر التي بقيت خارج منطقة التاريخ، مثل دول العالم الإسلامي. هناك، كما يبدو، لم ينته التاريخ، لأنه لم يبدا أصلاً، على

---

(٣) Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1992).

(٤) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, °1992).

الأقل ليس بالمفهوم الفوكويامي له. في كلا الحالتين تتحول العقلانية المتجسدة في النموذج النظري، إلى عقل محقق في التاريخ، وتصبح نتيجة البحث النظري هدفاً تصبو إليه العملية التاريخية.

يتمسك هوبسباوم بتفسير ماركسي يرى في الظاهرة القومية ظاهرة اجتماعية، ترافق تشكل الاقتصاد القومي، وتبنى على تشكل السوق القومية الرأسمالية التي وحدتها الملكيات المطلقة في أوروبا كوحدات سياسية. وعادة، يميز التحليل النظري بين نموذج مبكر، كبريطانيا وهولندا، ونموذج كلاسيكي وسطي هو فرنسا (ولسبب ما يُعتبَر الوسط دائماً كلاسيكياً)، ونموذج متأخر هو نموذج ألمانيا وإيطاليا وبولندا والبلقان وغيرها.

في نهاية القرن العشرين، تجلى للعيان بوضوح أن علاقات الإنتاج القائمة في «الاشتراكية الواقعية» في شرق أوروبا أصبحت بالمفاهيم الماركسية عائقاً أمام تطور قوى الإنتاج. أما في الغرب، فقد تحولت الطبقة العاملة إلى أقلية تملك أكثر من مجرد قيود، وأقل من الأفق النظري اللازم لنقد الواقع الجديد في الغرب. وفي الوقت نفسه تراجعت حركة التحرر الوطني في العالم الثالث ـ وهي الحركة الثورية الثالثة في مثلّث العقيدة الماركسية اللينينية المدرسية الجديدة التي نشأت في دول المعسكر الشرقي بعد الحرب العالمية الثانية، واللازم بموجبها للانتصار على الرأسمالية. وهذا المثلث هو: المعسكر الاشتراكي، الطبقة العاملة في الغرب، وحركات التحرر الوطني في العالم الثالث. في مثل هذه الظروف، لم يُنقذ الماركسية واقع كونها النظرية الوحيدة التي كانت قادرة على تفسير الانهيار في المعسكر الاشتراكي. وكان يلزمها انتصار من نوع آخر، انتصار السوق العالمية، ليعيد إليها الثقة بالذات. لقد توقعه ماركس أيضاً. ويستطيع الماركسي أن يعزي نفسه بهذا الانتصار، وكأن الماركسية نبوءة متحققة بأية حال مثل نبوءات الراهب نوستراداموس.

يرى هوبسباوم أن الاقتصاد الوحيد في العالم الذي ما زال فاعلاً كاقتصاد قومي هو الاقتصاد الياباني(٥). وكمثال على عملية العولمة المتعززة

(٥) انظر: Hobsbawm, Ibid., p. 74.

باستمرار، فإنه يذكر التزايد الكبير في عدد المنظمات العالمية الحكومية وغير الحكومية. وحسبما يقول فإنه لا الدولة القومية منفردة، ولا الدول القومية المتعاضدة في منظمات دولية، قادرة على السيطرة على العملية الاقتصادية الجارية في السوق العالمية وميل هذه العملية لتجاهل الحدود القومية، وحتى الاتحاد الأوروبي غير قادر على التحكم بسعر عملته.

والغائب عن هذا النوع من التحليل هو أن العمليات التي تبدو جارية في الواقع، والتي تتوافق مع إطار التحليل النظري، تتمثل في ذات بعد واحدة فقط من واقع تاريخي أكثر تنوعاً وتركيباً. ونواحي هذا الواقع الأخرى هي أولئك الذين تقصيهم العملية التاريخية «العقلانية» وأولئك الذين تستبعدهم حساباتها الباردة. وقد تتحول اللاعقلانية إلى أداة بيد أولئك المبعدين عن التقدم التاريخي العقلاني الذي يقفز عن مناطق معينة، ويسحق غيرها بأقدامه أو يعيد تشكيلها بمقاساته. كما تغيب عن هذا التحليل ظلال العملية التاريخية ذاتها. فالعولمة التي تنشئ قرية اقتصاد واتصال عالمية (Global Village) لا تخلق انعدام سيطرة وتحكم فسحب، بل تخلق أيضاً شعوراً إنسانياً بانعدام القدرة على السيطرة على العمليات الجارية والتحكم بنتائجها. هكذا وعلى نحوٍ مناقض لما يبدو كأنه هدف العملية التاريخية العقلاني، فإنها تعزز الحاجة إلى رسم الحدود ـ حدود القوميات مثلاً [٦] ـ بدل أن تضعفها. إضافة إلى ذلك، قد يكون لعملية العولمة تأثير آخر ـ غير الارتفاع بالدولة القومية لتمثيل «المصلحة القومية» ـ على الساحة الدولية، وهو تفتيت الاتحاد السياسي للمجموعات القومية المركبة للدولة إلى مركباته الثقافية والإثنية، بحيث تسعى هذه الأخيرة للتحول إلى أمم تحول الحدود الثقافية والاثنية إلى حدود أراضٍ سياسية، وذلك ببعث وتسييس الأساطير حول الأصل المشترك، والأرض المشتركة والعلاقة بين المكان

---

(٦) يناقش كريغ كلهون الحاجة المعاصرة إلى أمة، في سياق العولمة، بطريقة مختلفة: «تشجع الإيديولوجيا القومية تماثل الأفراد، لا مع انتماءات مباشرة، أو مع شبكة علاقاتهم الشخصية، وإنما مع مفهوم مجرد. ومفهوم الأمة المجرد قد يصلح وساطة بين المحلي والعالمي. وأعتقد أن هذا عامل حاسم لعدم اختفاء الظاهرة القومية في المستقبل القريب». انظر: Craig Calhoun, «Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-determination,» *International Sociology*, vol. 8, no. 4 (December 1993), pp. 387-411.

والشخصية الثقافية. وتتخذ في هذا السياق مشاعر الغبن والتمييز وظلم الجيران أهمية خاصة.

ليست الإيديولوجيا القومية الإثنية (Ethnic Nationalism) المعاصرة صيغة ما قبل حداثية للإيديولوجيا القومية، وإنما هي نتاج حديث لتقاطع عمليتين تاريخيتين: العولمة والتجزؤ (Globalization and Particularization) وكلاهما يتجاوز حدود الدولة القومية، من الداخل ومن الخارج. وينجح هذا التوازن عندما لا تنجح الأطر السياسية المتجسدة في دول بالتحول إلى أمم حديثة، لأنها لم تتشكل عفوياً كنتاج لعملية التصنيع وإقامة الاقتصاد القومي الحديث، وإنما كأداة لخلق الاقتصاد الحديث في دول أوروبا الشرقية مثلاً. ولكن هنالك مناطق نمت فيها هذه العملية بعد أن فات الأوان على تشكيل الأمة، بواسطة الدولة، لأن الوعي القومي قد تطور من دونها. لقد استخدم بلسنر مصطلح «الأمم المتأخرة»(٧) للدلالة على الأمة التي وحدت من أعلى بواسطة الدولة، والتي تواجه حاضرها التعيس بمحاولات إحياء الدولة لماضٍ قومي وثقافة ذات جوهر قومي ثابت. ولكن هنالك بالتأكيد شعوباً تأخرت حتى عن أن تكون «أمماً متأخرة» بهذا المعنى.

والأمر الثالث الذي فات هوبسباوم وغيره من معقلني التاريخ بخاصة، في ما يتعلق بالظاهرة القومية المعاصرة، هو أن الإيديولوجيا القومية قد تكون أيضاً رداً على اللامساواة التي تخلقها السوق العالمية، ليس فقط بتردي شروط المعيشة على هامش الاقتصاد العالمي، وإنما بربطها اقتصادات أجزاء من البشرية باقتصادات الدول المتقدمة وتحويلها من اقتصادات بدائية مستقلة إلى اقتصادات متخلفة وغير مستقلة. بالنسبة إلى هذه الأجزاء من الإنسانية لا تنمو الحداثة من الباطن، وإنما تفرض من «أعلى» بواسطة الدولة المستقلة كما كانت تفرض سابقاً بواسطة الاستعمار. عند ذلك تتخذ الظاهرة القومية أشكالاً عديدة ومتنوعة بواسطة استغلال رأس المال الرمزي (Symbolic Capital)، الذي يبدو وكأنه خارج نطاق سيطرة الاستعمار أو عملية التحديث. وقد يتخذ رأس المالي الرمزي طابعاً دينياً، بخاصة بعد أن تفشل

(٧) Helmuth Plessner, *Die Verspätete Nation*, Gesammelte Schriften; 6 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

الظاهرة القومية في تبني نماذج التحديث المنفذة بنجاح في أماكن أخرى.

لقد التقى التياران الفكريان الرئيسيان في أوروبا ليس فقط في نفيهما للظاهرة القومية، وإنما أيضاً في إحيائهما البحثي للقومية والمجتمع المدني. ويبدو أن طوفاناً من الكتب والمؤتمرات ومراكز الأبحاث والمقالات الأدبية وشبه الأكاديمية والصحافية، بدأ بمعالجة موضوع المجتمع المدني ثم انتقل إلى موضوع القومية، يغرق السوق الأدبية في الغرب. هذا اللقاء المثير بين الأدبيات التي تعيد إحياء المجتمع المدني وتلك التي تعيد إحياء القومية، ليس محض صدفة، إنه ليس لقاء عابراً. فالظاهرتان الاجتماعيتان والمفهومان النظريان هما وجهان للمثال نفسه (Ideal): مجتمع حديث أو مجتمع مدني هو الأمة في علاقتها مع الدولة، والأمة هي مجتمع مدني في علاقته بالخارج. عندما تكون الأمة شاملة نحو الداخل، تكون مجتمعاً مدنياً، وعندما يكون المجتمع المدني اقصائياً نحو الخارج يكون أمة حديثة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حدود الاقصاء والشمول متغيرات تاريخية. وهذا لا يعني أيضاً أنها مقيدة بواقعها الحالي وغير محررة من التطلع البشري لنظام اجتماعي أفضل. ويقتضي التمييز بين القومية والأمة فقط، في حالة عدم انتهاء شمولية المجتمع المدني وعدم ابتداء اقصائيته عند حدود القومية. يكون هذا المجتمع مجتمعاً مدنياً بفضل مقدرة أعضائه التاريخية على تخيله بانفصال عن الدولة[٨]. إنه أمة بفضل دوره الحديث كصاحب سيادة وعدم القدرة على تخيل السيادة من دون دولة.

لا تحول التيارات الفكرية الأوروبية الرئيسية الأمة إلى مجتمع مدني ولا المجتمع المدني إلى أمة صاحبة سيادة. وفي الفكر الأوروبي السياسي تغلب أحد المفهومين دائماً على الآخر واحتل مكانه. الفكر القومي لا يترك حيزاً لفكرة المجتمع المدني لأنه لا يرى فرقاً بين المجتمع والقومية التي على الفرد أن يندمج فيها. المجتمع والفرد ينالان حريتهما عندما يندمجان في قومية، وهذه الأخيرة تكتسب حريتها عندما تتحقق في دولة.

أما الفكر الليبرالي في حالته الأرثوذكسية، فلا يرى متسعاً لمجتمع هو

---

(٨) في عودة لتعديل مصطلحات أندرسون، نقول إنه إذا كانت القومية جماعة أهلية متخيَّلة فإن الأمة مجتمع متخيل.

حيز مختلف عن الأفراد الذين يألفونه. يتقابل في الفكر الليبرالي الفرد والحكومة بواسطة الحقوق والواجبات. وفي حالات نادرة لا تقف عند هذه المقابلة حتى الحدود القومية. وفي ما يتعلق بالمستعمرات، كانت الليبرالية دائماً ليبرالية راديكالية لم تحترم الحدود القومية للسكان المحليين. وقد واكبت هذه الأخيرة مدافع السوق الرأسمالية والحضارة الغربية.

شككت الماركسية الأرثوذكسية عادة بالحاجة إلى مفهومين، فكلاهما: المجتمع المدني/ البرجوازي والأمة (الطبقة البرجوازية التي تحولت إلى أمة) يدل على ظواهر عابرة لعبت دوراً «تقدمياً» في مرحلة الثورة البرجوازية، ودوراً رجعياً في المرحلة الإمبريالية، أي في مرحلة الثورة الاشتراكية. هذا النوع من الماركسية الأرثوذوكسية، كما عبر عنه لينين، تسامح مع دور القومية كدور تقدمي في المستعمرات، وذلك ليس بسبب نضالها العادل بحد ذاته، وإنما لأنه رأى فيها عاملاً مقاوماً للإمبريالية ومُسهِماً بالتالي في المعركة العالمية من أجل الاشتراكية. القومية تقدمية إذاً عندما تكون حليفة لـ «الطبقة العاملة العالمية». ولم يمر وقت طويل قبل أن تستبدل «الطبقة العاملة» تحالفها مع القومية في الخارج بتحالف مع القومية في الداخل وذلك بهدف الدفاع عن الوطن الاشتراكي.

ثانياً: ماركس وإنغلز

غاب «المجتمع المدني» لفترة طويلة من الفكر السياسي للقرن العشرين كما أسلفنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، وذلك بوظيفتيه التحليلية والمعيارية. وانشق الفكر السياسي إلى ثلاثة تيارات: الفاشية، الاشتراكية (بتياراتها) والليبرالية (بتياراتها).

لقد تاق الفكر القومي الفاشي إلى تطابق متكامل بين المجتمع والقومية والدولة إلى درجة نفي الفرق بين الأمة والدولة. وعندما تندمج الهوية القومية بالدولة اندماجاً تاماً، تختفي الأمة صاحبة السيادة، كما يختفي المجتمع المدني ليخلفا وراءهما ظواهر قومية إثنية وعنصرية وثقافية شعبوية، بدلاً من القومية السياسية المتنورة، وجماهير بدلاً من المجتمع المدني.

أما الفكر الاشتراكي بعد ماركس، فلم يترك متسعاً لمفهوم المجتمع

المدني، الذي جعله ماركس مؤسساً على السوق الرأسمالية. ومن دون السوق الرأسمالية لا يوجد تمييز بين المجتمع والدولة، كما لا يوجد مجتمع مدني. فالأخير مرهون بالقدرة على التمييز والتجريد بين المجتمع والدولة المبنية على قدرة المجتمع على إعادة إنتاج نفسه من دون تدخل الدولة. إضافة إلى ذلك فقد رأى ماركس وأتباعه أن الظاهرة القومية نتاج لعملية توحيد السوق الرأسمالية، وتعبيرات هذا التوحيد الثقافية هي دمج اللهجات المحلية في لغة قومية مكتوبة وتعبيراتها السياسية، وهي تحول الملكيات المطلقة إلى دول قومية، والبرجوازية، أي الطبقة الثالثة، إلى ممثل الأمة. هدف الماركسية الكلاسيكية هو بالطبع حل الدولة القومية، أداة البرجوازية القمعية، واندماج الدولة في المجتمع، وحل المجتمع المدني كحيز منفصل عن الأفراد يتم تشكيله من خلال عملية تبادل اقتصادية متشيئة تتم من وراء ظهورهم، وذلك عندما تصبح الشروط التاريخية لحياة الأفراد تعبيراً عن جوهرهم الإنساني. وقد حاولت اتجاهات ضمن الماركسية المحافظة على مفهوم المجتمع المدني بدلالات تتجاوز السوق الرأسمالية، وكان أبرز ممثليها أنطونيو غرامشي. المجتمع المدني حسب غرامشي هو حيز الهيمنة الثقافية الإيديولوجية مقابل حيز السيطرة السياسية، حيز الدولة. ولكن الهيمنة الإيديولوجية هي في نهاية الأمر، عند غرامشي أيضاً، وسيلة لتحقيق الهدف الأوتوبي بإزالة الفرق بين الدولة والمجتمع.

ولكن غياب التمييز بين المجتمع والدولة في الأوتوبيا الماركسية، وفيها ينظم المجتمع نفسه تلقائياً لأن أفراده اكتشفوا الإنسانية في فرديتهم، ما لبث أن تحول إلى إيديولوجيا. لقد حولت الدولة الأوتوبيا إلى إيديولوجيا في خدمتها، وتحولت أمنية، بل أمثولة، غياب التمييز بين الدولة والمجتمع من ناحية انحلال الدولة في المجتمع، إلى كابوس غياب هذا التمييز من ناحية انحلال المجتمع في الدولة. وتحولت ملكية المجتمع لوسائل الإنتاج التي جعلها ماركس برنامجاً، وجعلها إنغلز حلاً لتناقض الرأسمالية الأساسي، تحولت هذه إلى ملكية الدولة في وسائل الإنتاج، وكانت رأسمالية الدولة أكثر الرأسماليات قمعية وتخلفاً.

ويرى بعض المعلقين أن الأنظمة الاشتراكية التي انهارت في نهاية

الثمانينيات لم تكن أنظمة حديثة فحسب، وإنما قادت الحداثة إلى نهايتها القصوى[٩]. فالشيوعية التي تحولت إلى إيديولوجيا حكومية في ظل هذه الأنظمة، كانت عقيدة حداثوية تؤمن بإمكانية تنظيم المجتمع على نحوٍ شمولي وبإزالة التناقضات «والإزعاجات» القائمة بين إنتاج الثروة وتوزيعها، وبإمكانية تشييد مجتمع جديد يخلو من التقسيم الطبقي. إنسان هذا المجتمع النموذجي لا يحتاج إلى الدين ولا الأساطير ولا القومية ولا الإيديولوجيا بعامة.

إيمان هذا النظام راسخ بالعلم وقدرته اللامحدودة على جلب الخلاص بدفع التقدم إلى الأمام إذا ما أوتي الأيدي الصحيحة وطبق على المجتمع، وليس على الطبيعة فحسب، وذلك من خلال مشاريع ضخمة في الهندسة الاجتماعية. لم تخف اشتراكية الدولة مصادرها الحداثوية العلمية، كما جعلت الحداثة والعلم مصادر شرعيتها. لقد كانت اشتراكية الدولة حداثة مقودة إلى نهايتها المنطقية القصوى، ولذلك أيضاً كانت حداثة فاشلة. فالحداثة تنفي ذاتها عندما تحول أساسها التاريخي: العلم، التخطيط، الهندسة الاجتماعية، السيطرة على الطبيعة والإنسان إلى أساسها القيمي أيضاً.

وقد تضمنت معارضة اشتراكية الدولة التي تقنعت بحداثية توتاليتارية رد فعل ليس فقط على التوتاليتارية وإنما أيضاً ضد الحداثة. وقد تجلى ذلك في نزعة بعض معارضي الأنظمة الاشتراكية إلى الرومانسية، كما تجلى في نزوع الحركات السياسية المعارضة إلى بث الحياة في حيز عام عضوي أصلي نجا من مشاريع السنوات الخمس ومنطقها الذي هدم كل شيء ولم يترك حجراً على حجر.

لم تلب الدولة الاشتراكية الحاجات التي أثارتها وشرعنت في الوقت ذاته تطوير حاجات إضافية. لقد قمعت الحريات المدنية وسيادة الأمة، وأصبحت الأمة مجموعة من الأفراد المنفصمي الشخصية إلى أخلاقيتين، واحدة للحيز الخاص، والثانية للحيز العام. إنهم ليسوا أعضاء في أمة، بل

---

(٩) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992), p. 179.

في جماعة خاوية جوفاء. ولم تنجح التوتاليتارية في ملء هذا الخواء بدين مدني جديد. وعندما انهارت الدولة، من دون إطلاق طلقة واحدة في معظم الحالات، وذلك لأن الكلبية والخواء المعنوي امتدا حتى إلى جهاز الدولة ذاته، الذي لم يكن بذاته مقتنعاً بشعاراته ولا مؤمناً بها على الأقل؛ عند حدوث الانهيار كانت ردة الفعل على هذه الحالة إحياء المشاعر القومية، وإحياء التراث القومي وتحويله إلى إيديولوجيا بديلة. لقد تحولت الخصوصية الثقافية التي اعترفت بها الدولة الاشتراكية، بل وأحيتها في العديد من الحالات، إلى إيديولوجيا سياسية وإلى عامل تجزئة وانعزال يقصي الآخر المختلف وينفر من الجيران الذين أصبحوا غاصبين ومعتدين. وتحول تحديد الحدود في حالات متطرفة إلى «تنظيف اثني» ممارس ضد أولئك الذين اعتدوا على الأرض التي أصبحت قومية. لقد خرجت الشوفينية القومية مثل قيح من «الجرح الملوث للشعور الجماعي للمجتمع»، إذا استخدمنا مصطلح إسايا برلين (Isaiah Berlin)، كما ارتفع صوتها مع انهيار الامبراطوريات العثمانية والنمساوية. ولكن يبدو أنه في تلك الحالات كانت القومية على الأقل حداثوية وليبرالية في رؤيتها لذاتها في البداية في مواجهة امبراطوريات متخلفة وغير ليبرالية، كما يبدو أن القومية في حالتها المتطرفة تكون أقل تسامحاً، في ما يخص المسألة القومية من الامبراطوريات التي قامت على أنقاضها.

لقد تاقت الأنظمة الاشتراكية إلى تحويل إيديولوجيا الدولة، مثال السوفياتية، إلى أمة حديثة لا تربطها العوامل الثقافية أو الاثنية، كما لا يربطها المجتمع المدني وحقوق المواطنة أيضاً. ولذلك كان من الضروري أن تتضمن المحاولة قمعاً ما للروابط الاثنية والثقافية، ولكن هذا القمع كان الاستثناء وليس القاعدة. فالاتحاد السوفياتي لم يعترف فقط بالقوميات، بل ساعدها على مأسسة ذاتها كوحدات ثقافية وإدارية لها صلاحيات على أرض محددة. وقد تضمن رفضُ محاولة تحويل السوفيات إلى أمة، على نحو طبيعي، تحويلَ القوميات القائمة الممأسسة والمعترف بها، إلى أمم، وليثبت بشكل قاطع أن الأمم غير المدنية متعددة القوميات ليست في الحداثة سوى إيديولوجيا مفروضة من أعلى. وعندما عادت الأمة، على شكل تأميم للهوية الثقافية، عاد ايضاً مفهوم «المجتمع المدني».

بعد انقطاع طويل عن النظرية السياسية عاد «المجتمع المدني» إلى الحياة في أوروبا الشرقية كقوة مقاومة للدولة الشمولية(١٠). وقد استقبل المجتمع المدني في الغرب بالطبول والزمور، وبخاصة من قبل أوساط ما بعد الماركسية التي رأت فيه مخرجاً مشرفاً من أزمتها الإيديولوجية(١١). ولكن عندما وجه المجتمع المدني ضد الدولة فحسب، تحول إلى مجرد مجتمع قومي إثني. إن تجميل المجتمع ضد الدولة لا ينجب مجتمعاً مدنياً، بل قد يأتي بعكسه. فالمجتمع المدني يوجد حيث توجد أمة سياسية من المواطنين مختلفة ليس فقط عن الدولة، وإنما أيضاً عن القومية، حتى لو التقت وتطابقت معها في مفترقات تاريخية معينة. إن نزعة أمثلة المجتمع مقابل تقبيح الدولة، وهي نزعة منتشرة عند اليسار المهزوم، وبخاصة في العالم الثالث، لا تلبث أن تصحو على مجتمع أكثر شراسة من الدولة، إن كان ذلك في عملية مراكمة الثروة وسحق الفقراء، وإن كان ذلك في عملية إقصاء الآخر والمتلف والغريب ثقافياً، وإن كان في مجال اغتصاب وامتهان الحيز العام والثروة العامة والشارع العام وكل ما هو عام من قبل القادرين على ذلك.

لقد تعامل ماركس وإنغلز مع القوميات الأوروبية، على نحو أكثر واقعية ممن تبعهما من الماركسيين. وكانا مثل كل الحركات الاشتراكية في حينه، تعاطفا بخاصة مع حركة توحيد إيطاليا كما مع حركة تحرير بولندا. مازيني، وهو منظر وأحد قياديي الحركة القومية الإيطالية ضم إلى الأممية الأولى (التي قامت عام ١٨٦٤ بمبادرة من اتحادات العمال البريطانية في سياق التضامن مع صراع البولنديين ضد روسيا القيصرية، التي كانت تسمى

---

(١٠) كمثال على إحياء المفهوم على نحوٍ متزامن مع قيام حركة التضامن في بولندا، انظر: Andrew Arato: «Civil Society Against the State: Poland, 1980-1981,» *Telos*, no. 47 (Spring 1981), pp. 23-47, and «Empire vs. Civil Society: Poland, 1979-1982,» *Telos*, no. 50 (Winter 1981-1982), pp. 19-48.

(١١) يكمن أحد جوانب الأزمة في عدم قدرة الطبقة على تشكيل مجتمع سياسي، ولا حتى متخيل. والمجتمع المدني بدا أكثر عقلانية من الأمة أو القومية كبديل للطبقة، لغرض تجنيد أوساط واسعة من الجمهور، خلف برنامج سياسي. وقد بدت هذه النتيجة أقل راديكالية من اقتراح دوبري أن «الجماهير» تتدخل في السياسة، كشعوب فقط، وليس كطبقات سياسية. انظر: Regis Debray, «Marxism and the National Question,» *New Left Review*, no. 105 (September - October 1977), p. 33.

في حينه عند الاشتراكيين بسجن الشعوب)[١٢]. وكتب إنغلز عام ١٨٨٢ لكارل كاوتسكي: «إنه من المستحيل على أي شعب كبير أن يبحث مسائله الداخلية بجدية، طالما ما زال ينقصه الاستقلال القومي... حركة البروليتاريا الأممية ممكنة فقط بين أمم مستقلة». وإزالة الاضطهاد القومي هو «المتطلب الأساسي لأي تطور حر وصحي»[١٣]. وقد كان إنغلز يتحدث في مؤتمر تضامني مع بولندا نظمته اتحادات العمال البريطانية في ١٩/١١/١٨٤٧ عندما أطلق عبارته الشهيرة، والتي نسيت في السنوات الأخيرة: «إن أمة تضطهد أمة أخرى لا يمكن أن تكون أمة حرة».

بشكل عام، أخضع ماركس وإنغلز مبدأ القومية لمبدأ التقدم المتمثل بالبرجوازية عندما تكون العلاقات السائدة رأسمالية. ولذلك فقد أدانا الحركات القومية (التشيكية والكرواتية) مثلاً، عندما كانت بتقديرهما، غير الدقيق وغير الخالي من الآراء المسبقة، متحالفة مع روسيا الرجعية. وللسبب نفسه لم يتحل ماركس وإنغلز بمشاعر التضامن مع الأمم «اللاتاريخية»، أي بلغتنا، تلك الأمم التي ليس لها تاريخ سياسي أو لا تستند إلى استقلال سياسي ما في تاريخها، وبالتالي تستند إلى عوامل إثنية وثقافية.

واختلفت الأحكام بالطبع خارج أوروبا: هناك بدت عجلة التاريخ عالقة في مراحل ما قبل قومية. ولكن على أية حال لم يدعم ماركس وإنغلز الاضطهاد القومي ولا حكم أمة لأمة أخرى، كما لم يخفيا مشاعر التضامن مع الأمم المضطهدة. ولكن السؤال المطروح بالنسبة إليهما كان: هل من الضروري أن يتخذ تحرر الشعوب شكل التحرر القومي أم شكل الانضمام إلى مسيرة التقدم، التي تدفع بها محركات الاقتصاد الأكثر تطوراً حتى لو كان اقتصاد شعب آخر. وحتى عندما عبر ماركس وإنغلز عن تحيزهما ضد

---

(١٢) Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus; Zur Politischen Geschichte der Letzten 150 Jahre* ([Frankfurt am Main]: Europäische Verlagsanstalt, [1962]), pp. 145-157.

بحسب دنيس ماك سميث، كانت العلاقات بين ماركس ومازيني متوترة وتشوبها الشكوك المتبادلة: وقد شك ماركس في أن مازيني هو الذي كتب بيان الأممية الأول، وقد كان نقده له نقداً جارفاً. انظر: Denis Mack Smith, *Mazzini* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994), pp. 196-202.

(١٣) Frederick Engels, «A Letter to Kautsky,» (7 February 1882) in: *Marx-Engels Collected Works* (New York: [n. pb.], 1992), vol. 46, pp. 191-192.

السلوك القومي للشعوب السلافية الصغيرة، وأحياناً ضد الشعوب السلافية ذاتها، فإنهما لم يفعلا ذلك لصالح القومية الألمانية أو إيديولوجيات القومية عند الأمم المتقدمة الأخرى. فلم تتأسس معارضتهما لقومية الشعوب الصغيرة «اللاتاريخية» على قومية الشعوب الكبيرة، وإنما على مبادئ التقدم والتنوير الأوروبي. وخلافاً لباكونين (Bakunin) لم يعتبر ماركس وإنغلز حق تقرير المصير حقاً مطلقاً وإنما خاضعاً لمبادئ أخرى مثل «التقدم الحضاري». وخلال مسيرة حياتهما ذاتها تقدم هذا المبدأ عبر احتلالات استعمارية قاسية ووحشية، بما في ذلك في الجزائر، وفي وسط وجنوب آسيا، ولكنهما رأيا بهذه الاحتلالات وقائع حياتية لا بدَّ منها لغرض التقدم. ففي نهاية المطاف «البرجوازي الحديث بالحضارة والصناعة والنظام والتنوير النسبي الذي تتبعه أفضل من السيد الاقطاعي أو قاطع الطرق وحالة المجتمع البربرية التي ينتميان إليها»(١٤).

من الصعب أن نكتشف في كتابات ماركس وإنغلز الفرق بين ما هو صحيح وما هو تقدمي، بخاصة قبل أن يتعرفا على حقائق هذا التقدم في ساحتهما الخلفية ذاتها، إيرلندا. ففي حالة إيرلندا وقفا بوضوح تام، مع الحركة القومية الإيرلندية ضد التقدم الإنكليزي، الذي أبى أن يصبح تقدماً إيرلندياً. ومثل كل التناقضات الأخرى في الماركسية فإن التناقض في الموقف من القومية، كامن أيضاً في الفرق بين الواقع ومفهوم الواقع، أو الواقع كنمط عقلاني.

ليس من المفروض أن تحمل البروليتاريا كفكرة وكمصطلح ماركسي مزايا قومية، أما في الواقع، فقد تحول العمال إلى جمهرة حاملة لأفكار قومية وحركات قومية، وقبل ذلك للدولة القومية، ودائماً تنظم العمال على أساس قومي وفي دول قومية.

لم يطور التياران اللذان كملا التقليد الماركسي، الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية، نظريات متكاملة في القومية، وإنما مواقف مؤسسة على الأقطاب

---

(١٤) Horace Bancroft Davis, *Nationalism and Socialism; Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917* (New York: Monthly Review Press, 1967), pp. 63-64.

المختلفة للموقف الماركسي ذاته من المسألة القومية، وعلى تغير الحالة السياسية وعلى المصالح الممأسسة للحركات الاشتراكية والشيوعية ذاتها، إما كأحزاب، وإما كنظم حاكمة.

ومن بين المناقشات المثيرة التي دارت حول هذا الموضوع، مناقشة أوتو باور (Otto Bauer) وكارل كاوتسكي (Karl Kautsky). لقد مال باور إلى إعطاء المسألة القومية استقلالية ما في برنامج الحركة الاشتراكية، كما أكد على جانب الهوية الذاتي في تعريف القومية (الإيمان، الذاكرة. . . الخ)، كما عبر عن تعاطفه مع نضال القوميات الصغيرة مدخلاً تجديداً في نظرية المجتمع المدني، وذلك بقدرته على تخيل دولة متعددة القوميات «اللاتاريخية». وقد أضاف باور تجديداً منعشاً لنظرية القومية، نعتبره اليوم تعدد القوميات، أي إمكانية قيام دول حديثة تتعايش فيها قوميات مختلفة، من دون أن تتحول إلى قومية واحدة بحسب النموذج الفرنسي. إنه تعايش بين القوميات من خلال الاعتراف بها كقوميات من قبل الدولة. لم يذهب أوتو باور إلى درجة التمييز بين أمة مدنية والقوميات التي تتألف منها، ولكنه نظر بعين الرضى إلى تطلع المجموعات القومية نحو أوتونوميا ثقافية ضمن دولة متعددة القوميات. وغاية باور في كتابه **المسألة القومية والاشتراكية الديمقراطية** (١٩٠٧) كانت الإشارة إلى ضرورة حل المسألة القومية من دون انتظار الثورة الاشتراكية، حتى في الدولة التي تعيش فيها القوميات متداخلة من دون حدود واضحة. ومن الواضح أن موضوعه الأساسي في هذا السياق هو مسألة القوميات الناشئة من انحلال الامبراطورية النمساوية ـ الهنغارية والتي ما زال العالم يعيش تبعاتها حتى يومنا.

أما كاوتسكي من الناحية الأخرى، وقد ثابر في تمثيل القطب الوضعي ـ العلمي في التناقض المسمى «اشتراكية علمية»، فمال إلى تأكيد الجانب الموضوعي في تعريف القومية: اللغة، التاريخ المشترك. . . الخ. إلى جانب ذلك، رأى في استعمار الأمم الرأسمالية المتقدمة للأمم الأخرى عملية ضرورية متضمنة في التطور الرأسمالي ونمو السوق العالمية. وعندما يعتبر الواقع عقلانياً تتحول الواقعية غير المشروطة إلى نوع من أوتوبيا يقود

إليها الواقع ذاته، بعد أن يكتشف العقل عقلانية الواقع. وبحسب كاوتسكي تصبح الامبريالية ما فوق امبريالية، وهي نوع من الأوتوبيا لاقتصاد عالمي متطور باستمرار، يقود في النهاية إلى سيطرة البرجوازية من دون الحاجة إلى الحرب. في هذا السياق يصبح بالإمكان التعبير عن أممية كاوتسكي في نداء اشتراكي إلى المساواة بين الألمان والفرنسيين، في عملية استغلال المغرب العربي[(١٥)]. لقد تحولت الاشتراكية الديمقراطية فيما بعد إلى حزب حاكم أو حزب يسعى إلى الحكم، ضمن النظام القائم، وأدى ذلك إلى تعديل مواقفه من المسألة القومية التي تحولت بالنسبة إليه إلى مسألة علاقات دولية. ثم طرأ تحول أساسي على هذه المسألة مع الثورات التقانية في الاقتصاد والرأسمالية التي غيرت موقع المستعمرات تماماً في الاقتصاد الرأسمالي وهمشته.

ثارت المناقشة الرئيسية الثانية بين لينين وروزا لوكسمبورغ بخصوص مسألة حق تقرير المصير التي طرحتها مسألة استقلال بولندا. ومع أن روزا لوكسمبورغ خالفت ماركس في الموقف من بولندا، إلا أنها من حيث المبدأ كانت متفقة معه في معارضة إقامة الدولة الصغيرة وتأييد توحيد السوق الرأسمالية وتعزيز التضامن العمالي، الذي لا يتوقف عند حدود قومية. مقابل ذلك، أخضع لينين حق تقرير المصير لقضية الثورة الاشتراكية بشكل مباشر. ولذلك قد يكون الانفصال وإقامة الدول الصغيرة مبرراً، إذا كان يخدم قضية الثورة الاشتراكية وفيما بعد الدول الاشتراكية. وقد استخدم لينين خلال مرحلة ما قبل الاشتراكية نموذجين ممكنين لحل مسألة القوميات: الولايات المتحدة وسويسرا. الأول اندماجي، والثاني متعدد الثقافات. أما في المرحلة الاشتراكية، عندما كفَّ ذات موضوع الثورة الاشتراكية عن أن يكون الطبقة العاملة، وأصبح هو الدولة السوفياتية ذاتها (وفيما بعد منظومة الدول الاشتراكية) ازدادت أهمية المسألة القومية، لأنها تحولت إلى مسألة سياسية في الصراع بين المعسكرين. في مثل هذا الوضع، عندما لم يعد

---

(١٥) انـظـر: Walker Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1984), pp. 28-43, and Ronaldo Munck, *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism* (London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1986), p. 35.

العدو هو الرأسمالية، وإنما «معسكر الدول الامبريالية»، يصبح للفكرة القومية ولفكرة التحرر القومي معان جديدة. وتصبح الحركة القومية في الشرق حركة تقدمية، مع أنها اعتبرت حركة رجعية داخل الاتحاد السوفياتي ذاته. وأصبحت التوسعية الامبريالية للدول الرأسمالية وما يرافقها من شوفينية الدول الاستعمارية، هي العدو الأساسي.

لقد بدأ مؤخراً نوع من تطبيع العلاقة مع الماركسية، في المؤسسة الأكاديمية الغربية، حين لم تعد تشكل تهديداً إيديولوجياً، وأصبح بالإمكان الاستفادة بشكل معقول من تراثها النظري، على الرغم من إخفاقها، وربما بسبب ذلك الإخفاق. والجدل الأساسي في الموقف الماركسي هو بين القومية: تقدمية أو رجعية، متنورة أو غيبية، تاريخية أو لاتاريخية من جهة أولى، وأهمية الطبقة العاملة أو القوى التي تجسد دورها من جهة ثانية. وقد اتخذ هذا الجدل أشكالاً عديدة. بالمقابل لم يتطور في الماركسية الجدل بين المجتمع المدني الكوني ـ الذي يجمع أفراداً، مواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم الاثنية والثقافية ـ والدولة من جهة أولى، وبينه وبين القوميات التي يتشكل منها من جهة ثانية. وكنا قد افترضنا أن عدم حل المسألة القومية الإيطالية بمجرد توحيد إيطاليا، الذي لم ينتج إيطاليين، هو السبب غير الواعي لاهتمام غرامشي الخاص بموضوع الهيمنة الثقافية كأساس نظريته في المجتمع المدني. فقط في الماركسية النمساوية استطاع مفكرون مثل أوتو باور وكارل رينر أن يقتربا من إلقاء الضوء على هذا الجدل.

ثالثاً: ميل ودو توكفيل

يعبر إسايا برلين عن استغرابه من تجاهل الفكر الحديث لموضوع القومية، ويرجع الظاهرة إلى مفكري القرن التاسع عشر الذين آمنوا أن التنوير والثقافة العقلانية، لا بدَّ من أن يؤديا في النهاية إلى اختفاء الظاهرة القومية، كما يؤدي التقدم، كما اعتقدوا، إلى تحويل الظاهرة القومية إلى مرحلة في تاريخ الإنسانية، مرحلة لا بدَّ منها للوصول إلى الدولة القومية، ولكنها أصبحت في النهاية عائقاً لا ضرورة له في طريق التقدم. لقد رفض كل عقلاني وأوتوبيي القرن التاسع عشر القومية التي استمرت تنمو حتى بعد تأسيس الدول القومية. لقد كانت القومية ظاهرة لا

عقلانية ولذلك توجب اختفاؤها وإذا لم تختف فعلى الأقل تجاهلها[١٦].

لقد تجاهل برلين نفسه المناقشات العاصفة بين اشتراكيي القرن التاسع عشر حول القومية، كما تجاهل فيلسوفاً مثل فيشته (Fichte)، جمع بطريقته بين الفكر القومي والتنوير. ومع أن طرحه الأساسي يبقى صحيحاً، إلا أن برلين لا يرى أن التيار الليبرالي الذي ينتمي إليه، لم يتجاهل في أدبياته موضوع القومية فحسب، وإنما موضوع المجتمع المدني أيضاً. هذان الموضوعان شكلا جزراً جمهورانية أو اقتحامات جمهورية للبيت الليبرالي الذي بدا يطغى على الديمقراطية في الغرب.

وتطبيق الليبرالية كان يتم في إطار الدولة بالطبع ـ الدولة القومية ـ مع أقليات إثنية أو من دونها. ولم يحتج الفكر الليبرالي إلى مفهوم المجتمع المدني، لأن البداية التي ينطلق منها كما يدعي هي الفرد وليس الجماعة، والمصلحة الخاصة وليس الخير العام. وبالنسبة إلى الليبرالية الكلاسيكية فإن التوتر الأساسي هو بين الدولة وهي الحيز العام، والاقتصاد وهو حيز السوق الخاص، وبين الدولة وحيز الفرد الخاص. مؤخراً فقط بدأت الليبرالية بالاهتمام بالتوتر بين السوق والفرد، على الرَّغم من انتماء كليهما للخير الخاص بنظر الليبرالية وفي ما عدا الدولة لا يوجد خير عام اللهم إلا كعقائد جمهورانية غير ليبرالية، وبالتالي مغلوطة برأي الليبراليين.

وقد اعتقد جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، أنه من الأفضل للبريتوني أو الباسكي أن يكون عضواً في القومية الفرنسية، وأن يقبل مواطناً فرنسياً كامل الحقوق (وفي النظرية الليبرالية الكلاسيكية، القومية والمواطنية مترادفان) وأن يشارك في الامتيازات والحماية والمنزلة التي تمنحها السطوة الفرنسية، من أن ينتمي إلى ماضيه نصف الوحشي وأن يعلق في عالمه الصغير الضيق الأفق بعيداً عن حركة التاريخ[١٧]. وبهذا المعنى فإن تعامل

---

(١٦) Isaiah Berlin, «Nationalism, Past Neglect and Present Power,» in: Isaiah Berlin, Sir, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, edited and with a bibliography by Henry Hardy; with an introduction by Roger Hausheer (Harmondsworth, Middlesex, England; New York: Penguin, c1979), p. 340.

(١٧) John Stuart Mill, *Three Essays*, edited by Richard Wollheim (London; New York: Oxford University Press, 1975), p. 85.

الليبرالية الكلاسيكية مع الأمم الصغيرة وعلاقتها بتاريخ العالم، وما هو إلا تاريخ الأمم الكبيرة (حتى لو كان تاريخ الصراع الطبقي) يشابه إلى حد بعيد تعامل الماركسية الكلاسيكية أيضاً معها.

وتختلف النظرية الليبرالية عن نظرية أخرى أكثر محافظة، ولكنها تدافع عن التعددية القومية، ويمثلها المفكر الانكليزي الكاثوليكي المحافظ اللورد أكتون (Lord Acton). لا تؤسس معارضة أكتون للانفصالية القومية دعوة إلى اندماج الشعوب الصغيرة في الكبيرة أو في التاريخ العالمي الذي يجب أن يقوم على الإنسان (الإنسان المالك في الليبرالية والإنسان الجوهري في الماركسية). إنها مشتقة من رؤية واقعية وإنسانية في الوقت ذاته للحاجة للاعتراف بوجود تعدد قوميات في الدولة. ويعتقد أكتون أن هذا الاعتراف هو أحد الضمانات الأساسية لتحديد سلطة الدولة[١٨]. في الفكر الديمقراطي الغربي المتأخر يصبح المجتمع المدني هو محدد سلطة الدولة. أما بالنسبة إلى أكتون، فإن التعدد القومي هو أفضل ضمانة لتحديد السلطة، أي باختصار، فإن المجتمع المدني بالنسبة إليه هو تعدد قوميات. فقط في مرحلة متأخرة فيما بعد وصل الفكر الاشتراكي، أوتو باور، وبعض تيارات الفكر الليبرالي المعاصر إلى أفكار قريبة من هذه.

لقد استخدم مونتسكيو مصطلح الأمة (Nation) للدلالة على سكان منطقة، أرض محددة أو دولة. وقد استخدم معجم الأكاديمية الفرنسية من العام ١٧٤٠ هذا المصطلح، للدلالة على مكان ولادة الشخص[١٩]. ويقتبس إيلي كدوري (Elie Kedourie) أنسيكلوبيديا ديلامبير وديدرو في تعريف الأمة: «كلمة جامعة تستخدم لتمييز مجموعة من الناس يقطنون غالباً في بلاد محددة ويخضعون للحكومة نفسها»[٢٠] ولكن مع تضمن هذا التعريف

---

(١٨) انظر: John Emerich Edward Dalberg Acton, Baron, *Essays on Freedom and Power* (London: Thames and Hudson, [1956]), pp. 66-75.

وكتب أكتون، العام ١٨٦٢، رداً على مازيني.

(١٩) Melvin Richter, *The Political Theory of Montesquieu* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977), p. 108.

(٢٠) Elie Kedourie, *Nationalism*, Hutchinson University Library: Politics, 3rd ed. (London: Hutchinson, 1966), p. 14.

للمفهوم السياسي فإن الاستخدام الأكثر تذكيراً بغرضنا في هذا البحث، هو استخدام مونتسيكو له من دون تعريف في قوله: «وغالباً ما كانت تدعى الأمة للانعقاد وأقصد اللوردات والمطارنة»[٢١].

ألم يكن مفهوم المجتمع المدني الذي تم التوصل إليه عند مونتسكيو هو الأرستقراطية والإكليروس اللذان يحددان سلطة الدولة؟

تشير الأمة إلى الوجود السياسي والتعبير السياسي عن مجتمع ما. وقد كانت الوحدات السياسية الوحيدة القائمة في القرن الثاني عشر هي الطبقات السياسية (Estates). وقد تحولت هذه إلى طبقات اقتصادية في المجتمع الرأسمالي، عندما تحول الشعب كله إلى أمة، أي ليس فقط بعد أن أصبح أعضاء الطبقات السياسية مواطنين، وإنما بعد أن غدت المواطنة نفسها منزلة سياسية. لقد أصبح توسيع مفهوم «الأمة» إلى شعب بأكمله ممكناً، بعد أن أصبح يميز بين المنزلة الاقتصادية والمنزلة السياسية. هذا الانشقاق في الوحدة السياسية بين الاقتصاد والسياسة، هو أيضاً أب المجتمع المدني بالمفهوم الليبرالي، أو ما أسماه تشارلز تايلور بـ «نسخة لوك». **الأمة والمجتمع المدني وليدان للعملية التاريخية نفسها.**

في كتابها المهم حول الظاهرة القومية تؤكد ليا غرينفيلد (Liah Greenfeld) أن الوحدة القومية السياسية وحدة جمهورية، وأنها في الأصل على الأقل، ديمقراطية: «كانت الظاهرة القومية هي شكل ظهور الديمقراطية في العالم مثل فراشة في شرنقة. في الأصل تطورت القومية كديمقراطية، حيث توفرت الشروط لهذا التطور الأصيل. ولكن مع انتشار القومية في ظروف مغايرة انتقل التشديد من عنصر سيادة الشعب إلى عنصر تفرده، وبذلك زال الترادف بين القومية والديمقراطية»[٢٢]. لكن العلاقة المباشرة بين الظاهرة القومية والديمقراطية المتضمنة في مفهوم سيادة الشعب، غير قائمة في أي مكان من العالم ولا في الدولة الديمقراطية. أما إذا كنا نتحدث عن ديمقراطية ليبرالية، فالأمر مفروغ منه. وتحدي الديمقراطية الحديثة الأساسي

---

(٢١) Ibid.

(٢٢) Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), p. 10.

هو في إيجاد الأدوات المؤسسية اللازمة لتوسط هذه الوحدة المنشرخة. ولكن هنالك علاقة بين فكرة الديمقراطية، مباشرة أو تمثيلية، ليبرالية أو جمهورانية، وبين فكرة الأمة ذات السيادة. ولو تخلصنا للحظة من التفسيرات الدينية والإثنية لمفهوم الأمة وسلطنا النظر على السياق السياسي، لوجدنا أن «الأمة» كانت دائماً مجموع أولئك الذين تمتعوا بمنزلة مدنية، اي كانوا أعضاء في الطبقات السياسية. بمعنى ما، الأمة كانت هي المجتمع المدني، أي كانت مجتمعاً سياسياً مقابل (خلف أو أمام غير مهم لهذا الغرض) النظام الملكي. لم تتضمن الأمة الفلاحين، كما لم يشملهم المجتمع المدني.

بدأ تماثل الأمة مع القومية في الواقع، عندما أصبحت الأولى تضم الطبقة الوسطى أيضاً، أو للدقة عندما تولت الطبقة الوسطى عملية تمثيل الأمة. قبل ذلك كانت «الأمم الهنغارية والبولندية مثل أمة لوثر الألمانية.. تتألف من النبلاء الذين كانوا يعيشون مع الملك على عمل الفلاحين...»[٢٣] وقد انطبقت المقولة نفسها على الأمم الإنكليزية والفرنسية والروسية، هذه الأمم قامت - في رأي غرينفيلد - نتيجة علاقة النبلاء مع الملك، في بلادهم، ومع التهديد الخارجي: التهديد الإنكليزي لفرنسا، التهديد الغربي بعامة لروسيا.

لم تعلن الأمة في بداية العصر الحديث القومية، وإنما الطبقات السياسية، أي مجتمع مونتسكيو المدني. وقد اندمجت مع القومية في الحداثة الثانية. وسوف نحاول في هذا الفصل أن نمثل الرأي القائل، إن الفكر السياسي المعاصر يجب أن يستدعي من جديد فكر بداية الحداثة من خلال نفي جدلي له، وذلك بتجاوز القومية من خلال الاعتراف بوجودها وبوجود القوميات المتعددة، وتجاوز الفهم الأرستقراطي للمجتمع المدني، بحيث يشمل المجتمع المدني الأمة، وبذلك يشمل كافة المواطنين.

لقد مر مفهوم الأمة بعملية تاريخية هي تعميم «الثقافة العليا» (High Culture) والمقصود هو تحويل الثقافة وبخاصة اللغة «الفصحى» إلى ثقافة ولغة قومية. وقد تمت هذه العملية برأي غلنر (Ernest Gellner) بفضل عملية

---

(٢٣) Tony Judt, «The New and Old Nationalism,» *New York Review of Books* (2 May 1994), p. 46.

التصنيع[٢٤]. هكذا تمت المقابلة التاريخية بين الأمة والقومية، فهل أزالت هذه المقابلة الفرق بينهما، أم ما زال هنالك مجال للبحث عن هذا الفرق واستثماره في الفصل بين الأمة السياسية والقوميات الاثنية؟

إن تعريف الأمة على أساس الانتماء الاثني لا يرى إمكانية الفصل بينهما، مثله في ذلك كمثل التفسير التاريخي لتطابق الأمة والقومية عن طريق التصنيع وانتشار الكتابة وغير ذلك. إنهما يحولان ظرفاً تاريخياً إلى حالة نظرية مطلقة، أو يحولان حالة تاريخية إلى حالة طبيعية، وهكذا يبدو لغلنر «طبيعياً» أن «العملية التاريخية/ الاقتصادية التي أسهمت في تأسيس المجتمع الليبرالي الاستهلاكي في الغرب أيضاً أنجبت القومية، يطيب للناس العيش في وحدات سياسية مكرسة للحفاظ على ثقافة هي ثقافتهم»[٢٥].

ويصبح تكريس الدولة للدفاع عن «ثقافة» بعينها ضد الغرباء أو ضد «التلويث الثقافي»، وهو نتيجة ادعاء التطابق بين الدولة والقومية، موقفاً شوفينياً متعصباً. ويعلمنا التاريخ أن الليبرالية تتطور في الدولة القومية، ولكنه يعلمنا أنها تتطور أيضاً في دولة متعددة القوميات، وما لا يقل أهمية عن كل ذلك، أنه يعلمنا أن الدولة القومية قد تكون وكراً للفاشية وليس لليبرالية بالضرورة. وامتحان الليبرالية الحقيقي ليس في قدرتها على التطور حيث «يهيأ للناس» التجانس الثقافي ونقاء الثقافة وإنما في قدرتها على التعامل مع وجود الأقليات الاثنية والمهاجرين، وحتى مع الواقع المتعدد القوميات في البلد المعني حيث لا توجد علاقة أكثرية/ أقلية واضحة المعالم.

لم تعترف الليبرالية عادة بوجود علاقة بين الدولة وثقافة محددة، فقد جعلت الثقافة مجال الحيز الخاص للفرد. ولكن هذا لا يعني أن الليبرالية عاشت خارج الثقافة، بل افترضت الثقافة السائدة كأمر مفروغ منه، ولم تر في موضوع العلاقة بين الدولة والثقافة موضوع نزاع كما كانت الحال بين

---

(٢٤) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, New Perspectives on the Past (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).

وهذه هي الفرضية الأساسية في هذا الكتاب.

(٢٥) Ibid., p. 177, and Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979), p. 177.

الدولة والدين. لقد افترضت الليبرالية أن ضمير «نحن» ثقافي هو أيضاً حدود عمل المبادئ الليبرالية.

تقود الاختراقات الجمهورانية للفكر الليبرالي من يمينه، إلى وعي دوامة الفكر الليبرالي المستترة لذاتها، مما يقود في بعض الأحيان إلى قرارات مؤلمة بخصوص حدود المواطنة الديمقراطية (مؤلمة ضد الغرباء). أما الاختراقات الجمهورانية من اليسار، فإنها تدفع أيضاً إلى الأمام بفكرة الحيز العام، ولكنها تقترح حدوداً للمجموع، لـ «نحن»، في صراع من أجل ديمقراطية أكثر مباشرة، ومن أجل حوار حر ومنظمات غير حكومية نشطة وأشكال أخرى من الحيز العام التي تعرف اليوم باسم المجتمع المدني. تؤدي الافتراضات الجمهورية من اليمين إلى تعريف الخير العام، وإلى تحديد المجموع بحدود ثقافية وإثنية تحت شعارات معلنة، هي الحفاظ على الطابع القومي للدولة وتقويته وتقييد المجتمع المدني واختزاله إلى «الرأي العام» القومي.

والليبرالية المعاصرة هي نمط من الحكم ملتزم بطريق وسط بين هذين التوجهين، مع ميل في المجتمعات الغربية الحالية نحو الجمهورانية اليمينية.

لم تعتبر الليبرالية في عصر جون ستيوارت ميل ملائمة لكل شعب، ولم تكن كلها على مستوى النضوج المطلوب لتبنيها. ولم يكن يحتاج إلى طول شرح أن التقييدات والالتزامات التي تفرضها الليبرالية على العلاقات بين الشعوب، لا تنطبق على الشعوب التي لم يعترف بسيادتها (وبالتالي لم تكن أمماً). والالتزامات والعهود «المقدسة» التي تدين بها الأمم المتحضرة بعضها لبعض ليست ملزمة في العلاقة مع أولئك الذين يشكل استقلالهم إما شراً أكيداً، وإما خيراً مشكوكاً فيه، في أفضل الحالات[٢٦]. على هذا الأساس رفض ميل فكرة استقلال الهند، ولكنه لم يذهب أبعد من رفض الثقافات الأخرى من منطلق تعالي ليبرالي كلاسيكي يبرر حكم الشعوب الأخرى من دون استخدام مبالغ فيه للقوة. ولكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه

---

(٢٦) John Stuart Mill, «A Few Words on Non-Intervention,» in: John Stuart Mill, *Essays on Equality, Law and Education*, editor of the text john M. Robson; introduction by Stefan Collini, Collected Works; vol. 2 (London: Routledge and Kegan Paul, ©1984), p. 119.

دو توكفيل حول حق خمس الإنسانية (أوروبا) أن تحكم البقية[٢٧].

لقد دبت الحياة مجدداً في أفكار دو توكفيل حول المجتمع المدني، كما عبر عنها في كتاب **الديمقراطية في أمريكا**. ولكن قلائل فقط لاحظوا العلاقة بين ليبراليته والاستعمارية العنيفة التي دافع عنها. وأقل منهم أولئك الذين لاحظوا العلاقة بين توجهه الجمهوراني لموضوعة المجتمع المدني وتوجهه القومي الفرنسي. ومثل هذه العلاقة غير قائمة في ليبرالية ميل.

لقد رأى دو توكفيل بالظاهرة القومية خلاصاً من الفردية وثقافة الجماهير التي تنتجها الديمقراطية الأمريكية. وقد كانت القومية بالنسبة إليه، العامل الرئيسي القادر على الحفاظ على تماسك المجتمع الديمقراطي المؤلف من أفراد ذوي مصالح خاصة، واضعاً أمامهم مثالاً هو الخير العام. هذا المثال، أو هذه الأمثلة، هو ما يضطرهم إلى الارتفاع عن متوسطية الثقافة الجماهيرية. وفي نطاق بحثه لدور المنظمات المدنية في مكافحة تذرر العلاقات الاجتماعية طرحت القومية كعلاج[٢٨].

لقد لاحظ تسفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) وغيره من المفكرين، التناقض بين نقد دو توكفيل العلاقة بين المستعمرين الإنكليز والسكان الأصليين في أمريكا وبين رسائله من الجزائر[٢٩]. لقد كان دو توكفيل أخلاقياً طالما تعلق الأمر بممارسات الآخرين، ولكن عندما قرر أن هنالك مصلحة سياسية بالأمر متعلقة بقوميته أو الـ «نحن» التي ينتمي إليها، تحول الحسم الأخلاقي إلى سؤال براغماتي: ما هي مصلحة فرنسا؟ فاضطهاد الجزائريين مثلاً قد يقود إلى التمرد، والتمرد ليس حسناً لفرنسا. آلام الجزائريين ليست موضوعاً يستحق النقاش بذاته، وإنما بفضل الضرر الذي قد يسببه لفرنسا. ألا يذكر هذا بالليبرالية الجمهورانية الإسرائيلية التي تنتقد الممارسات الإسرائيلية في المناطق المحتلة من منطلق مصلحة إسرائيل؟

---

(٢٧) Edward Said, «Nationalism, Human Rights and Interpretation,» *Raritan*, vol. 12, no. 3 (Winter 1993), p. 36.

(٢٨) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by J. P. Mayer (New York: [n. pb.], 1988), vol, 2, pp. 509-524.

(٢٩) Tzvetan Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), pp. 194-207.

رابعاً: الأمة والمجتمع المدني

تبين في الفصول السابقة أن مفهوم المجتمع المدني قد عبر عن هموم وظواهر مختلفة هي تاريخ تطور الفكر السياسي، بحيث ترتبط الدلالات بالمدلولات في سياق تاريخي معين. وقد قصد به توماس هوبز في منتصف القرن السابع عشر المجتمع المنظم سياسياً عن طريق الدولة القائمة على فكرة التعاقد. وبالنسبة إلى جون لوك يعني هذا المفهوم، وجود مجتمع منظم سياسياً في دولة ينظم تشريع وتفسير وسن القانون الطبيعي القائم من دون دولة وفوق الدولة. بالنسبة إلى روسو في القرن الثامن عشر فإن المجتمع المدني هو المجتمع صاحب السيادة. إنه المجتمع القادر على تشكيل إرادة عامة ليتماهى فيها الحاكمون والمحكومون. في حين استخلصنا من مونتسكيو، أو أطلقنا على أفكار مونتسكيو تسمية المجتمع المدني في سياق بحثه عن البنى الأرستقراطية الوسيطة الشرعية، والمعترف بها من السلطة والقائمة بين الحاكمين والمحكومين. ولاحظنا عند هيغل التقسيم النظري بين العائلة والدولة بحيث يتوسطهما ويفصل بينهما في الوقت ذاته، مخترقاً حيزهما في حدود، ومخترقين حيزه بالتالي على هذه الحدود نفسها. ورأينا عند دو توكفيل تشديداً على دور المنظمات المدنية الفاعلة في نطاق الدولة بالمعنى الضيق، ولاحظنا محاولة غرامشي القفز على التعريف الماركسي للمجتمع المدني كمجتمع برجوازي وجعله النطاق الذي تتم فيه الهيمنة الثقافية، خلافاً لعملية السيطرة التي تميز المجال السياسي، وكنا قد عرجنا في الفصل الأول على بعض الهموم التي تشغل المفكرين المعاصرين وتناقضات مفهوم المجتمع المدني الذي يروجون له. ومن ضمن ذلك أزمة اليسار في إيجاد ذات تاريخية بديلة ترتبط بدورها بعملية التقدم التاريخي، ومن ضمن ذلك أيضاً العزوف عن الأحزاب السياسية، ومحاولات العودة إلى العمل الأهلي كبديل للعمل السياسي.

وبغض النظر عن أسباب إعادة الاعتبار لفكرة المجتمع المدني في الغرب، فإن وراءها تطوراً تاريخياً طويلاً لخصناه في الفصل الأول، بستة تمفصلات مهمة في العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة. ولذلك فإن عملية استيراد مفهوم المجتمع المدني المعاصر الجاهز إلى العالم الثالث أو الوطن العربي، قد يفرغ الصراع من أجله من أي محتوى. ونأخذ مثالاً على ذلك،

المناقشات الدائرة غربياً في المرحلة الراهنة حول دور الأحزاب أو التخمة من الأحزاب كما تسمى حالياً في ألمانيا (politik verdrossenheit) والأزمة هنا ما بعد حداثية ذات علاقة بتمأسس الديمقراطية كجهاز دولة من ضمن الأحزاب الحاكمة والمعارضة، كما أن لها علاقة بالصراع بين الإيديولوجيا الحزبية والمشهدية الإعلامية، التي تتجه بالأحزاب جميعاً إلى تبني الخطاب الإعلامي وغير ذلك. وهناك من يقترح أن الأحزاب في الغرب لم تعد تنتمي إلى الحيز الذي يشمله مجال المجتمع المدني[٣٠] كمجال الحوار والاتصال العقلاني في المؤسسات الاجتماعية الطوعية خارج نطاق سيطرة الدولة. ولكن بغض النظر عن الفائدة العلمية والعملية المرجوة من إطلاق أو عدم إطلاق تسمية المجتمع المدني على الظواهر الاجتماعية/ السياسية قيد البحث، وعن أهمية دور التسمية في فهم دور الأحزاب، يطرح السؤال: ماذا يعني إخراج الأحزاب السياسية من المجتمع المدني في دول غير ديمقراطية، مثل بلدان الوطن العربي، في وقت يصبح فيه المجتمع المدني تقليعة دارجة؟ إنه يعني، إذا استوردنا هذه الفكرة، التقليل من دور الأحزاب على أقل تقدير، لتكون البدائل إما المنظمات الأهلية، وإما البنى التقليدية للمجتمع، أو أن تكون مختلف الحركات الإسلامية المترفعة عن الحزبية والعمل الحزبي هي البديل السياسي/ الاجتماعي. وما هي المؤسسة البديلة للحزب السياسي، في عملية بناء الديمقراطية، في دول تفتقد إلى الديمقراطية، وترجع أزمتها الحزبية إلى انعدام الديمقراطية، وليس إلى تخمتها من الأحزاب؟

هذا مثال على إخراج الأفكار عن سياقها التاريخي وعرضها للبيع جاهزة، كما يعرض الكومبرادور الاقتصادي بضائع غربية جاهزة. ولكن «استيراد الأفكار»، وهو أمر لا بدَّ منه طالما نحن غير قادرين على تصديرها، ليس كومبرادوراً ثقافياً، أي لا يجيء بها جاهزة ليعيد تشكيل السوق المحلية بحسبها، وإنما يحاول خلافاً لزميله الاقتصادي أن يفهم كيف أنتجت وفي اي ظروف ولماذا؟ عندها تصبح عملية استيراد الأفكار عملية مفيدة في البناء العلمي المحلي خلافاً لزميلتها الاقتصادية.

---

(٣٠) انظر مثلاً: Larry Diamond, «Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation,» *Journal of Democracy*, vol. 5, no. 3 (July 1994), p. 7.

وكما أن استيراد الأمة كنمط أو كنموذج، لا يخلق أمة ولا قومية وإنما كاريكاتيرات لحركات قومية كذلك، فإن استيراد مفهوم المجتمع المدني على أنه مجموعة من المنظمات غير الحكومية، على أهميتها، يخلق وهماً بالعمل السياسي الديمقراطي في أفضل الحالات، ويؤدي في أسوأها إلى انغلاق أوساط واسعة من الشعب عن العملية الديمقراطية واعتبارها قضية نخب منشغلة بالتنافس على الوكالات. وكما توجد حروب على الوكالات الأجنبية في الاقتصاد، كذلك يوجد تنافس بين النخب الثقافية على وكالات الأفكار، بخاصة أن مؤسسات المجتمع المدني، التي يجري الحديث عنها غالباً ما يتم تمويلها بأموال المساعدات الغربية. والعون المالي ليس بحد ذاته مدعاة للشجب أو للاستنكار، ولكنه يوضح حدود الظاهرة. فالمؤسسات المدنية، وهي ظاهرة مهمة بحد ذاتها، غير قادرة على إعادة إنتاج نفسها بالمعنى المادي، أي أنها لا ترتكز إلى قدرة المجتمع على تنظيم ذاته مقابل الدولة، وإن لم يكن بإسهامات أعضاء هذه، فبدعم البرجوازية المحلية ذاتها على الأقل. إن عدم قدرة هذه الظاهرة على إنتاج نفسها مادياً ولو بشكل جزئي، لا يقلل من أهميتها، ولكنه يوضح مدى هشاشة التصورات السائدة حول مفهوم المجتمع المدني في المرحلة الحالية في بلادنا. فالمنظمات المدنية التي وصفها دو توكفيل في أمريكا القرن التاسع عشر، وأشاد بدورها في عملية الدمج الاجتماعي كانت من إنتاج المجتمع الأمريكي بالمعنى المادي أيضاً. وتنظيمات المدينة القروسطية الأوروبية من روابط حرفية ومهنية وطبقية وغيرها، هي من ناحية قدرتها على إعادة إنتاج ذاتها مادياً أمام الدولة، أقرب إلى المنظمات الأهلية العربية التقليدية والأوقاف العائلية والطائفية منها إلى منظمات المجتمع المدني الحديثة.

خامساً: الأمة والقومية

كما مر مفهوم «المجتمع المدني» بعملية نشوء وارتقاء تاريخية، كذلك مر مفهوم «الأمة» بعملية مشابهة. فبينما قصد بها في بداية العصر الحديث، طائفة دينية أو مجموعة تشارك في مكان الولادة أو ذات أصل مشترك متخيل، أو تتقاسم الأرض المشتركة نفسها، من الممكن أن نميز اليوم تمييزات حديثة، بعد أن مر المفهوم بتمفصلات عدة. فبإمكاننا أن

نميز بين الأمة والقومية وبين الإيديولوجيا القومية. كما بإمكاننا أن نفصل بين الكيان السياسي لدولة، والانتماء الاثني أو الثقافي لسكانها. وقد يكون هذا الانتماء أساس الكيان السياسي الإيديولوجي، وقد يكون الدافع الرئيسي من وراء التطلع إلى قيام هذا الكيان، بخاصة عندما يعي المجموع المنتمي إلى ثقافة بعينها، أنه موزع بين كيانات سياسية عديدة ويعي نقص الوحدة السياسية، أي يصبح بحاجة إليها؛ ولكن مع ذلك، تتوفر في عصرنا الأدوات اللازمة للفصل بين الكيان السياسي والانتماء القومي الاثني/الثقافي. كما باستطاعتنا أن نميز بين هذين النوعين من التيارات الفكرية، التي تدعو إلى توحيد أبناء القومية في أمة سياسية واحدة وتحريرهم من الاضطهاد القومي أو واقع التجزئة... الخ. وصحيح، من جهة ثانية، أن هذا التيار السياسي، قد يحمل نزعة إلى إقصاء كل من لا ينتمي إلى القومية من جسم الأمة، بخاصة عندما يكون ذلك ضمن مصلحته كتيار حاكم أو كتيار يسعى إلى السلطة.

إن كل محاولة لإعادة عملية التاريخ إلى الوراء وطمس الفوارق والتمفصلات التي أفرزتها العملية التاريخية، كل محاولة لاختزال الأمة إلى مجموعة قومية إثنية و/أو ثقافية، وإلى نوع من التمثيل الرمزي لرابطة عائلية: أب مشترك، رابطة دم، تكوين نفسي مشترك، عقلية أو ذهنية مشتركة، انتماء إلى طبيعة جغرافية مشتركة وغير ذلك، كل محاولة لاتاريخية كهذه تقود إلى تأسيس تيار قومي ذي إيديولوجيا معينة ولكنها لا تبني أمة.

بإمكاننا اليوم أن نطرح تعريفاً نظرياً للأمة، وأن نسعى ليكون تعريفاً سياسياً، لمجموع المواطنين الذين يشكلون سيادة، أو على الأقل أولئك الذين يطمحون لبناء سيادة. ولا شك في أنه في مرحلة التطلع إلى تأسيس الأمة فإن الذاكرة التاريخية المشتركة هي ما يفصل بينها وبين الآخرين (الخارج)، وبالتالي يكون هنالك لقاء بين الثقافة المشتركة والأمة. ولكن من الداخل، تكون الأمة قد تميزت من الانتماء القومي بإضافتها «إرادة السيادة إليه ـ وهذا ما يميز الأمة من القومية المتوقفة على الاثني أو الثقافي ـ مع معرفتنا أن إرادة السيادة، لا تقوم وحدها في التاريخ، وإنما هي عنصر في

حالة تاريخية مركبة، ولكن هذا العنصر بالتحديد، العنصر السياسي، هو ما يخلق الأمة الحديثة».

في مرحلة الحداثة الأولى قامت الأمة من خلال توحيد اللهجات والأقاليم في قومية واحدة تتكلم لغة واحدة في العملية نفسها التي وحدت أيضاً السوق القومية، وقد رافقتها أشكال متفاوتة من العنف في فرض هذه اللغة الواحدة والثقافة الواحدة على المجموعات الإثنية المختلفة. ولكن في أيامنا تتطلب وحدة السويسريين والبلجيك والكنديين والإسبانيين (والبريطانيين والفرنسيين والألمان إذا أخذنا المهاجرين بعين الاعتبار) كأمم قدرتهم على الحفاظ على القوميات المتعددة القائمة بين ظهرانيهم، وهذا ممكن في حالة واحدة فقط، وهي قدرتهم على محاصرة الرغبة في تحويل الانتماء القومي إلى سيادة من جهة أولى، وعلى رفض عملية الاندماج القسري للقوميات في قومية واحدة، أو رفض تحويل الأمة إلى قومية من جهة ثانية. البديل الوحيد لهذا الحل الوسط هو التطابق بين الأمة والقومية، وتفكيك الوحدات السياسية القائمة وتفتيت وحدة أراضيها. وتدل التجربة التاريخية على أن هذا النوع من التفكيك قد يكلف ثمناً من سفك دماء أغلى بكثير من العيش سوية في حلول وسط، تفصل بين الأمة والقومية، بخاصة أن الدول التي تخرج عادة من هذه الوحدات المتعددة القوميات، سرعان ما تكتشف أنها هي أيضاً متعددة القومية أو تحوي أقليات قومية كبيرة.

لقد توقع الماركسيون أن يوحد رأس المال السوق القومية محولاً البرجوازية إلى الناطق باسم الأمة وممثل كيانها، وأن يتابع عمله في السوق العالمية خالقاً الفرصة التاريخية لزوال الحدود القومية، وهي فرص ما تلبث أن تخرجها الاشتراكية إلى حيز التنفيذ.

في الواقع قامت الرأسمالية بتعضيد التماثل بين الأمة والقومية، وتشديد الفوارق بين الأمم المختلفة. كما عززت العلاقة بين الدولة والثقافة القومية[٣١]. لقد عكست التمايزات الثقافية في المجتمعات ما قبل

---

(٣١) Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 17.

الرأسمالية[٣٢] تمايزات اجتماعية وليست قومية، ولذلك لم تشكل أساساً لوعي قومي. لقد كانت الطبقات سياسية واقتصادية وثقافية في الوقت ذاته. وكانت الفوارق الطبقية تعني أيضاً فوارقَ ثقافية. وقد حولت الرأسمالية كما ذكرنا في الفصول السابقة الفوارق الطبقية إلى فوارق اقتصادية وطمست بالتالي الفوارق الثقافية بين الطبقات تدريجياً، فأصبحت التمايزات الطبقية قائمة في الثقافة نفسها أو على الأقل في ثقافة تتخيل أنها الثقافة نفسها. وفي النظرية كانت حدود الثقافة هي حدود القومية حكماً، وتعني في الوقت ذاته حدود الدولة. ولكن عملياً لم يكن هناك تطابق كهذا في أوروبا (تجربة التصنيع الأولى تمت في أوروبا). الحالة الوحيدة الاستثنائية والتي تحولت مع ذلك إلى الحالة الكلاسيكية لتطابق من هذا النوع بين الثقافة والقومية والدولة في مرحلة التراكم الرأسمالي الأولي كانت فرنسا. وقد أنجز هذا التطابق قسرياً في حالة «الأمم المتأخرة»، إيطاليا وألمانيا. ولكن في تلك الحالة كانت القومية كتيار إيديولوجي سياسي قد تطورت وأسهمت إسهاماً فعّالاً في عملية توحيد الجماعات الثقافية والاثنية، والدويلات المختلفة في أمة واحدة. ولم تنجز هذه العملية فعلاً في إيطاليا إلى أن حل عهد التلفزة. لم تتولد الإيديولوجيا القومية في هاتين الحالتين من وجود الأمة، وإنما أسهمت هي إسهاماً فاعلاً في إيجادها (كأمة تتطابق مع الانتماء الثقافي). لقد تحول دمج الثقافة بالقومية بالدولة إلى برنامج، إلى إيديولوجيا، إلى حزب سياسي.

لقد تعرض النموذج الذي يقدم عملية الرسملة (أو التصنيع) تفسيراً لنشوء الظاهرة القومية، إلى نقد حاد، وبخاصة في النقاش بين كدوري وغلنر[٣٣].

---

(٣٢) يستخدم غلنر مصطلح ما قبل صناعية. وعلى العموم ألقى الماركسيون بمهمة توحيد الثقافة على السوق الرأسمالية في حين جعلها غلنر مهمة التصنيع. وهو يعتمد في ذلك على دور البيروقراطية الإدارية وعقلانية رجال الأعمال كذوات تاريخية. وربما يفضل غلنر استخدام مصطلح التصنيع بدل الرسملة، لأنه منذ ماكس فيبر طرأ تطور برزت فيه دول صناعية غير رأسمالية في أوروبا الشرقية وآسيا. ولكن حتى في هذه الدول حيث تولت الدولة عملية التصنيع، فإن ما قامت به عملياً هو التراكم البدائي لرأس المال. وعندما توقفت قدرتها على القيام بهذه المهمة، لم يفلح التصنيع كثيراً في التوحيد، وانهارت الدول إلى أمم متعددة.

(٣٣) انظر التعليق على هذا النقاش في: Ferdinand Mount, «Ruling Passions, Rival Explanations of Nationalism,» *Times Literary Supplement* (17 February 1995), p. 17.

وبعامة، يستعين الموقف المضاد لهذا التفسير بأمثلة لظواهر قومية شديدة النضوج في بلاد مثل إيطاليا والبلقان، لم يرتفع في أجوائها دخان المصانع عند تطور حركاتها القومية، في حين لم تتطور حركات قومية تستحق الذكر في الدول الصناعية المتطورة في ذلك الوقت.

والحق، إن هذا الاعتراض يقع ضحية عدم القدرة على التمييز بين الأمة والقومية. فبالتحديد في تلك الدول التي لم يتم فيها توحيد القومية على أساس رسملة علاقات الإنتاج وتوحيد السوق والتصنيع، كان يجب أن تبرز الحركات القومية الإيديولوجية ليكون التوحيد السياسي في أمة، هو الضمان الأول والأخير لتوحيد القومية. وهذا ليس المثال الأول والأخير في التاريخ الذي تعوض فيه الراديكالية الإيديولوجيا عن النقص في الواقع. ففي تاريخ الاشتراكية أيضاً أصبحت الاشتراكية حركة راديكالية في تلك الدول التي كانت فيها الطبقة العاملة ضعيفة، وتأخرت فيها عملية الرسملة. هنا تلعب الإيديولوجيا دور تعويض من تعاسة الواقع، وذلك ليس على المستوى النفسي، بل بالإسهام على نحو فعّال في تغييره.

وتتغذى القومية كتيار إيديولوجي من تناقضٍ غالباً ما يتم التعالي عنه، وهو أن ما هو حكم في نظرية القومية هو استثناء في الواقع. ويتخذ التوتر بين الإيديولوجيا القومية الحديثة والواقع أحد شكلين:

١ ـ إن القومية المُعرَّفة تعريفاً ثقافياً (ونقصد عادة لغوياً) تكون منقسمة في عدة دول. ولهذا الانقسام أشكال عديدة قطبها الأقصى أن تشكل القومية أغلبية عددية في دول عديدة (الحالة العربية)، وقطبها الأقصى الثاني أن تكون أقلية في دول عديدة (الحالة الكردية). فقط في الحالة الأولى يكون توحيد كافة الأجزاء في أمة واحدة ممكناً عملياً إذا توفر إضافة للشروط الموضوعية اللازمة، الشرط الأساسي وهو «إرادة السيادة» والنخب الراغبة في إخراج هذه الإرادة إلى حيز التنفيذ. ولكن بعامة، فإن الضمان الوحيد لكي لا تؤدي عملية التوحيد إلى سفك دماء وعمليات تطهير اثني وغيره، هو الفصل بين الأمة والقومية فور الوصول إلى السيادة، بحيث تنتمي الأقليات إلى الأمة من دون أن يفرض عليها الانتماء إلى القومية.

٢ ـ إن عدة قوميات تعيش في دولة واحدة بعلاقة أكثرية/ أقلية واضحة

(إسبانيا وإيطاليا مثلاً) أو من دون علاقة من هذا النوع (بلجيكا). وتنطبق هذه الحالة على أغلبية دول العالم، والضمان الوحيد فيها لتجنب الحرب الأهلية أو الانفصال هو الفصل بين الأمة والقومية.

٣ ـ هنالك بالطبع نموذج ثابت، وهو أن يشكل كافة المنتمين إلى الأمة قومية واحدة. وهذا النموذج قائم في النظرية فقط، كما يبدو أنه قائم في بعض البلدان، ولذلك فهو يبدو حالة واقعية خالية من التوتر. وتتوق الإيديولوجيا القومية إلى الانتقال من الحالات الأولى إلى الحالة الثالثة، لكي يزول التوتر بين الواقع والأمثولة. والحق، إن التجانس القائم في فرنسا وألمانيا بين القومية والأمة، لم يكن كفيلاً بحل التوتر الذي يغذي الحركات القومية. وقد شهد البلدان أعتى الحركات القومية في القرن العشرين، وما زالا يشهدان قيام حركات قومية متطرفة. ولم يؤدِ توحيد ألمانيا إلى إضعاف هذه الحركات، بل إلى تقويتها. التطابق بين الأمة والقومية غير قائم في الواقع لا في ألمانيا ولا في فرنسا. والشرخ بينهما قائم في وعي الحركات القومية.

وينعكس هذا الشرخ بشعور التهديد الدائم لدى الحركات اليمينية والقومية المتطرفة من «التلوث الثقافي» والتعددية والأمركة وغير ذلك. إنهم يخشون حتى وسائل الاتصال الحديثة، وما هذه الخشية وهذا الشعور بالتهديد إلا وعي الفرق القائم في الواقع في عصرنا بين الدولة/ السيادة/ الأمة والقومية حتى لو جمعتهما وحدة واحدة.

إن الامتحان الأول للمجتمع المدني كمفهوم معياري في الدولة الديمقراطية هو في قدرته على الصمود أمام الرغبة لإعادة الوحدة إلى ما هو منفصل في الحداثة، أي إلى الأمة والقومية، وقدرته على تحديد المسافة الفاصلة بينهما إلى حيز عام مشروع جاعلاً المواطنة تذكرة الدخول إليه. عندما ينحصر المجتمع المدني بـ «نحن» و«رأينا القومي العام» فإنه لا يؤدي دوره الفريد تاريخياً ويتقلص من جديد إلى جماعة أهلية أو إلى بديل من الجماعة الأهلية، وما الجماعة الأهلية المتخيلة إلا القومية. تؤسس معيارية المجتمع المدني أيضاً نجاعته كأداة تحليلية. وما ضرورتها كأداة إذا لم يكن هنالك ما يميزها من القومية؟

سادساً: الجماعة الأهلية والقومية والمجتمع المدني

يُوجِد بارتا شاترجي (Partha Chatterjee)[(٣٤)] قاسماً مشتركاً بين صيغتي المجتمع المدني كما طرحهما تشارلز تايلور عند لوك ومونتسكيو[(٣٥)]. ويشتق تايلور، كما سبق أن أشرنا، صيغتين أو تقليدين في فهم المجتمع المدني من هذين الفيلسوفين. ويعتبر لوك مؤسسة التقليد، الذي يعتبر المجتمع نتاجاً لعملية التبادل بين الأفراد، وهو على الرغم من إمكانية تخيله من دون دولة يفتقر إلى الأمن الذي تزوده به الدولة، بواسطة وظائفها التشريعية والقضائية. في المقابل أكد مونتسكيو على دور البنى الوسيطة القائمة بين المجتمع والدولة، وغير المشتقة من عملية التبادل بين الأفراد. وقد طور تلامذة هذا التقليد وفي مقدمتهم دو توكفيل دور هؤلاء الوكلاء (البنى الوسيطة) إلى وحدات غير حكومية (مدنية) يمارس فيها المواطنون نوعاً من الإرادة الذاتية، أو الديمقراطية المباشرة التي تتعايش مع الديمقراطية التمثيلية.

ويدعي شاترجي أن القاسم المشترك الأعظم بين هذين التيارين، هو لغة الحقوق الفردية المؤسسة في الجماعة، وهو يجد نوعاً من الحلقة الفارغة في محاولة بناء الجماعة على حقوق أفراد لديهم حقوق، كونهم ينتمون إلى الجماعة. وتتطور الحداثة على مستويين متوازيين ومتزامنين الفرق بينهما هو الفرق بين الجمهورانية والليبرالية، وكلاهما تطور ناجم عن رسملة علاقات الإنتاج في المجتمعات:

١ ـ إطلاقية الفرد.

٢ ـ إطلاقية المجتمع. وفي كلا الحالتين، التذرير والتوحيد، تكون النتيجة مجتمعاً فوقياً مفروضاً فوق الجماعات الأهلية والانتماءات العضوية الأخرى بافتراض أنه قائم على التعاقد المباشر بين الأفراد.

---

(٣٤) Partha Chatterjee: «A Response to Taylor's Modes of Civil Society,» *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (Fall 1990), pp. 119-132, and *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1993).

(٣٥) Charles Taylor, «Modes of Civil Society,» *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (Fall 1990), pp. 95-118.

إن أول نتيجة للعقد هو مجتمع/دولة، وبعد ذلك فقط مجتمع صاحب سيادة وله دولة. وعلاقة الفرد المباشرة مع المجتمع/الدولة هي أيضاً انتماؤه للأمة. وبالطبع العلاقة المباشرة هي نظرية وحقوقية، ولكنها اجتماعياً متوسطة عبر العديد من البنى مثل العائلة، الأهل، الثقافة. . . الخ. ولكن علاقة الفرد المباشرة مع مجتمع له دولة، ولكنه منفصل عن الدولة، هي التي تخلق حيزاً عاماً هو المجتمع المدني. وفي فترة طفولة الفكر السياسي الغربي كانت تسمية المجتمع المدني تطلق على العلاقتين.

والقومية هي محاولة لتحقيق الرابطة النظرية المباشرة بين الأفراد والأمة كرابطة مباشرة في الواقع تجري من وراء ظهر الجماعات الأخرى مثل العائلة، وعلى أساس الولاء المقدس للأمة[٣٦]. «تريد» القومية أن تغدو جماعة مقدسة تستأثر بولاء وإخلاص الأفراد على حساب ولاءاتهم الأخرى. إن القومية العارية من وساطة الانتماءات الأخرى، ومن دون المجتمع المدني الذي يفصل بينها وبين الدولة، هي جماعة توتاليتارية تقمع كافة الجماعات الأخرى. وفي الواقع فإنه بالإمكان إنتاج الحيز العام لجماعة متخيلة فقط بوساطة جماعات متعددة مثل العائلة والطائفة والكنيسة وغيرها. وهل بالإمكان تخيل الانتماء إلى الأمة في أي بلد أوروبي من دون الخدمة الهائلة التي تقدمها هذه المؤسسات على مستوى العائلة والحي والقرية، في تربية الفرد وتوعيته بانتمائه الوطني.

العقد الاجتماعي على حساب حرية الأفراد كاملة (هوبز)، أو على حساب بعض حرية الأفراد (لوك)، أو على حسابها من أجل استرجاعها في حالتها المدنية (روسو)، هو في واقع الحال ليس أكثر من نموذج نظري لتفسير الدولة والمجتمع الحديثين، بإعادة إنتاجهما نظرياً. ولكن إعادة الإنتاج النظري هي أيضاً تعبير عن معايير في الحكم على الحالة التاريخية القائمة: موقف ليبرالي، موقف جمهوراني، موقف دولتي مطلق. لا ينتج العقد الاجتماعي القومية بطريقة سحرية ما، ولا في حالة القوميات الأوروبية، كما

---

(٣٦) هذا هو السبب الذي يجعل كابوس المعادين للتعصب القومي هو تربية الشباب، في الحركات القومية المتطرفة، كمخبرين للسلطة القومية حتى عن عائلاتهم.

يبدو أن بارتا شاترجي يميل إلى الاعتقاد. فما العقد إلا محاولة عقلانية لتأسيس مواقف مثل: وحدة الأمة، الفصل بين السلطات، الملكية المطلقة وغيرها. بيد أن الانتماء إلى قومية هي قوة دافعة حقيقية لا خيالية (Imaginary)[٣٧] في حين أن العضوية في العقد الاجتماعي هي تجريد عقلاني مؤسس على الافتراض أن الفرد هو ذات مزودة بإرادة حرة، وأن المجتمع هو عبارة عن تعاقد بين مثل هذه الذرات، وأن شرعية الحكومة قائمة على هذا التعاقد وليس على الإرادة السماوية. لكن الادعاء بأن الناس لا يموتون وهم يهتفون بحياة «العقد الاجتماعي» وإنما بحياة الأمة لا يشرح الكثير. فلم يكن الهدف من عقد هوبز الاجتماعي أن يفسر لنا من أجل ماذا يرغب الناس بالموت، وإنما كيف يدفع الخوف من الموت إلى إطاعة الحاكم. وفضلاً عن ذلك فإن حقيقة أن نظرية العقد الاجتماعي قاصرة عن تفسير الشهادة لا يعني أن النظريات التي تعرف الأمة قومياً أو اثنياً قادرة على ذلك. لقد كان بعض الناس، كما يبدو في التاريخ، راغبين بالتضحية بأنفسهم من أجل ما اعتقدوا أنه مصلحتهم، كرامتهم، دينهم، أسلوبهم في الحياة، وأيضاً من أجل ما اعتقدوا أنه عادل. بعض الناس على ما يبدو مستعد لوضع حياته على كفة الميزان عندما يعتقد أن العقيدة والفضيلة ومشاعر معينة أخرى تعطي قيمة لحياته، ولكن الإيديولوجيا القومية تضيف إلى ذلك كله القدرة على تحريك الناس للحرب بسبب استخدام جهاز الدولة لها عن طريق الجيش، والتربية وغير ذلك. كل هذا لا يعني أن التعريف الاثني/ القومي للأمة أكثر صحة من غيره.

لقد فاقت محاولة هيغل في فهم الدولة نظيراتها لدى أصحاب العقد الاجتماعي، لأنها تضمنت استيعاب الجماعات الأخرى اللاقومية (الطبقات السياسية، الجماعات الأهلية) في المجتمع المدني، وهذا الأخير في الدولة، بحيث تحافظ كل مرحلة على منطقها وخصوصيتها، ولكن تخضعها في الوقت ذاته إلى المرحلة التي استوعبتها بالنفي الجدلي. وهكذا فلكل مرحلة عقلانيتها، ولكن المرحلة الأعلى هي المرحلة الأكثر عقلانية. ولكن

---

(٣٧) نقول «خيالية» (Imagined) لكي نفصلها عن متخيلة (Imaginary)، لأن المتخيل ليس خيالياً فحسب بل هو أيضاً واقعي، أي يشكل جزءاً أساسياً من الواقع.

الدولة المرحلة الأكثر عقلانية، هي ليست عقلانية إلا إذا استوعبت في ذاتها المجتمع المدني، وهو القائم على التعاقد، والخيار الحر. والمجتمع المدني الذي يتحول إلى حتمية عمياء من وراء ظهر الأفراد ليس له معنى إذا لم يتوسط بين العائلة والدولة. وكلاهما، الدولة والمجتمع المدني، عبارة عن تجريدات إذا لم يستوعب العائلة قبل ذلك كله جدلياً في بنيته.

المجتمع القائم على العلاقة المباشرة بين الأفراد هو مجتمع نظري، وفي الواقع يبقى العديد من انتماءات الفرد الأخرى قائماً وينحل بعضها وتنمو أخرى. ولكن وجود المجتمع ليس نظرياً فحسب، فقد يتحول الاعتقاد بوجوده إلى قوة سياسية وحقوقية فعلية ودافعة.

وقد يكون المجتمع عبارة عن إعادة إنتاج حديث للانتماء القومي، وقد يكون مجتمعاً حديثاً، وقد يتم تخيله كوطن، ولكنه في الواقع كل هذه العناصر سوية، متمايزة ومتصارعة ومتناقضة في وحدة اجتماعية تاريخية واحدة. وقد يكون الصراع إثراء متبادلاً عندما تتعايش العناصر كفروق في الوحدة نفسها، وقد يكون توحيداً متبادلاً عندما تحاول الدولة أو تحاول القومية إزاحة كافة الانتماءات الأخرى. لقد أدى نشاط رأس المال (التحديث، التصنيع... التسمية متوقفة على الموقف) إلى دفع الجماعة الأهلية في مسارين متوازيين:

١ ـ تقلصها إلى العائلة الذرية.

٢ ـ ارتفاعها إلى مستوى القومية[٣٨].

هذه القومية هي الجماعة الأهلية المتخيلة عند أندرسون: مجتمع إقليمي ذو زمان فارغ، ولذلك بالإمكان ملؤه بمضمون متجانس. وبدا أن هذه العملية تتقدم كونياً سامحة لنفسها تدمير الجماعة التي لا تنضم إليها أو لا تطور رأس مال وعملية تصنيع وتحديث خاصين بها. وعلى هامش هذه العملية محاولات متكررة لإعادة إنتاج الجماعة، أو على الأقل لإعادة تزويد المجتمع بأبعاد القدسية والحميمية الضائعة. وقد يعبر عن هذه المحاولات

(٣٨) Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, p. 235.

بعادة تفسير المجتمع المدني على أنه مجموعة من الجماعات الأهلية، وقد يعبر عنها بقومية راديكالية(٣٩).

وقد شكل العنف الاستعماري جزءاً لا يتجزأ من هذه العملية في تذرير وتأمين الجماعات. ولكن في المجتمعات المستعمرة لم تنشأ مجتمعات ودولة ديمقراطية إلى جانب الجماعات المحيدة سياسياً. لقد حيدت الجماعة الأهلية سياسياً، ولكن لم يحل مكانها مجتمع مدني حديث أو نظام سياسي ديمقراطي. وقد كانت الجماعة الحديثة الوحيدة ذات الثبات النسبي والقادرة على تحقيق تآلف، بين النخب القديمة والحديثة، هي الجيش. وبقي الفرد، الذي أصبح كمواطن موضوع حكم الدولة، من دون أن تصبح لديه حقوق، وحيداً في مواجهة الدولة الحديثة غير الديمقراطية، بسبب ما يحاول بعض المعلقين الترويج بأنه لا يوجد وجه حداثة في الموضوع، وأن الفرد في العالم الثالث اعتاد الاستبداد. ولكن الاستبداد الذي عرفته بلداننا يختلف عن استبداد الحداثة بوجهي اختلاف رئيسيين: **أولهما** أن دولة الاستبداد القديمة كانت أضعف بما لا يقاس من الدولة الحديثة، فقد كانت مركزة في العاصمة وكانت تنقصها تقانة القمع الحديثة. وبمعنى ما فإن الدول الحديثة جميعاً، ديمقراطية وغير ديمقراطية، هي دول شرطة (Police States) قياساً بدول الاستبداد القديمة. **وثانيهما** أن الحكم كان يتم عبر بنى وسيطة عديدة تقابل المستبد والفرد وجهاً لوجه. وبهذا المعنى لم يتفرد الفرد لا في العشيرة ولا أمام المستبد.

أمام الاستبداد الحديث تجري عمليتا إعادة اعتبار للجماعة الأهلية الضائعة: **الأولى** في ما اعتدنا على تسميته المحافظة والتقليدية: انتعاش الانتماءات الجهوية والطائفية والقبلية والإثنية، وغير ذلك مما يتفتق عنه ذهن إنسان الحداثة الخاسر.

وتورط العملية **الثانية** الدين في إعادة إنتاج الجماعة كأمة دينية. وهي

---

(٣٩) جرت العادة نظرياً على اعتبار الجماعات الأهلية عائقاً أمام تطور الوحدة القومية، وعلى رؤية القومية كجماعة أهلية بديلة. ولكن تاريخياً قد تتحول الجماعة الأهلية إلى مولد للقومية، وليس في القوى الفرنسية والكنائس البولندية فقط. في فلسطين كانت مخيمات اللاجئين أهم دفيئة للقومية الفلسطينية الحديثة، وقد تمت المحافظة في المخيمات على الولاء للقرية وجماعة القرية السلبية، وبذلك تحول الانتماء إلى القرية رافعة للانتماء إلى الفلسطينية. وفي الأردن يشجع النظام، على نحوٍ سافر، الانتماءات الجهوية والقبلية، باعتبارها أداة في تشكيل الوعي الأردني.

الموازي «الشرقي» للقومية المتطرفة في «الغرب». على الأمة بأجمعها أن تتحول إلى جماعة مؤمنين، وعلى الدولة أن تتحول إلى أداة في خدمة هذا الهدف. القومية، بما في ذلك المحاولة العربية، ليست رداً من هذا النوع على عملية الحداثة الفاشلة ذاتها.

إن القومية العربية هي واحدة من القوميات الكبيرة القليلة في عالمنا، التي لم تحقق حق تقرير المصير بالتحول إلى أمة سياسية. وحتى إن تجرأ بعضهم وطرح هذا الهدف كطموح فإنه يبدو خيالياً، ولسبب ما قومياً متطرفاً فحسب. ولكن الاستغراب غير الساذج من الطرح القومي العربي مثير للاستغراب بحد ذاته، بخاصة أن عملية توحيد اليهود من قوميات مختلفة في أمة سياسية واحدة تبدو طبيعية للمستغربين أنفسهم. ولكن القومية العربية كما يبدو هي الوحدة العربية الوحيدة القادرة على أن تتحول في الوعي إلى أمة حديثة، إلى جانب الانتماءات الأخرى وليس في مكانها[٤٠].

وإذا عدنا إلى النموذج الأصلي الغربي، نجد أنه بين العمليتين اللتين تناولناهما، أي تذرير الجماعة من جهة أولى، والسمو بها من جهة ثانية، إلى مستوى الأمة، يتطور وسط ثالث هو الحيز العام الذي يقوم بالوساطة والفصل بين العائلة والأمة. ولكن هذا الفصل يصبح ممكناً إذا تميز المجتمع المدني من القومية. عندما تتم مماثلة القومية بالأمة، لا يبقى متسع لمجتمع مدني بين الأمة والقومية، أو بين القومية والفرد. عندها تصبح القومية هي الجماعة الوحيدة المعترف بها. أما إذا تميزت القومية من الأمة، فإنها تصبح

(٤٠) لم تستطع القيادات العربية الأخرى القيام بهذا الدور، وفي كل دولة عربية قائمة هنالك صراع حول الهوية العشائرية والطائفية والإثنية والجهوية مع الدولة. وحتى الصراع الإيديولوجي السياسي في دولة عريقة مثل مصر، بدأ يتخذ ضمن صراع بين هويتين، ولكن بدرجة أقل مما في الجزائر حيث يختلط الصراع الديني/ العلماني تماماً بأسئلة حول الانتماء والهوية. ولكن حتى لو كانت الأمة العربية قادرة في الوعي على الأقل، على التغلب على الهويات الأخرى، بضمها إليها واشتمالها عليها، يبقى السؤال حول واقعية طرح هذا الموضوع في المرحلة الراهنة، حيث يبدو أن الوحدة العربية أبعد منالاً منه في أي وقت مضى. والحق، إن السؤال أولاً هو حول الهوية. وتحقيق العروبة هيمنة ثقافية، من دون وحدة سياسية، وحده كفيل بتغيير لغة الصراع بين الهويات. أما بخصوص الوحدة العربية، وطاقتها على تحقيق المجتمع المدني العربي والديمقراطية، فيبدو أن المعادلة انقلبت لحساب الوحدة العربية طريق الحرية، إلى المعادلة: الديمقراطية في البلدان العربية هي شرط تحقيق أي شكل من الوحدة العربية الطوعية بين الدول القائمة.

أكبر الجماعات فحسب. وإن من يحاول تعريف الأمة بالقومية الإثنية بالمماثلة بينهما هو كمن يعيد تعريف المجتمع المدني بعد تاريخ تطوره الطويل إلى السوق فحسب.

إن توجه العودة إلى التاريخ الذي يتبناه بعض المفكرين في اختزال الأمة إلى القومية الاثنية، بمصطلحات مثل الأمم الماقبل قومية، هذا التوجه ينفي ذاته لأنه بالعودة إلى الماضي يتجاهل التاريخ، أي يتجاهل العملية التاريخية الحديثة والمعاصرة التي أنجبت الفكرة القومية الحديثة. إن البحث الاختزالي عما يجمع الأمة بالقومية، ثم القومية بالإثنية، ثم الإثنية بالعائلة. . .الخ، ناجم عن الفرق الحادث بينهما في الوعي كما في الواقع، مع دخول البعد السياسي، أي بعد التعبير السياسي عن الإرادة القومية.

فقط في لحظة الصراع من أجل حق تقرير المصير تلتقي الأمة بالقومية، وذلك لأن القومية ترتفع إلى مستوى الأمة. في هذه الحالة تكون محاولة بناء سياسية على أساس التمييز بين الأمة والقومية، وذلك باضطهاد الأمة السياسية ومنح أوتونوميا ثقافية للقومية، كذلك اختزال المجتمع المدني، في حالة أمة تصارع من أجل كيانها المستقل إلى منظمات أهلية فحسب، هو عملية لاتسييس استعمارية. ففي مرحلة الصراع من أجل الاستقلال القومي، تكون المنظمات السياسية أهم منظمات المجتمع المدني، وقد تكون أكثر مدنية من المنظمات الأهلية.

ولكن الإيديولوجيا التحررية تدرك أن ما يتحتم لقاؤه في مرحلة التحرر الوطني، هو عناصر مختلفة قابلة للتمايز بعد الاستقلال. في هذه المرحلة يصبح الحكم على المجتمع المدني في قدرته على مواجهة الدكتاتورية وإسهامه في عملية التحول الديمقراطي.

سابعاً: الثقافة القومية والقومية الثقافية

في العام ١٨٨٢ ألقى إرنست رينان محاضرة أصبحت منذ ذلك الحين قراءة إجبارية لباحثي الفكر القومي في القرن العشرين. في هذه المحاضرة رسم رينان الحدود بين الفكرة القومية القائمة على الاجماع المجتمعي، والتي تُعرِّف الأمة بكونها اتحاداً طوعياً بين الأفراد الأحرار، والفكرة

القومية القائمة على الرابطة الطبيعية المفترض أنها معطاة سلفاً.

وقد عرف رينان الأمة بأنها «استفتاء يومي» كتعبير عن رغبة بالعيش في جماعة[٤١]. لم يكن هذا التعريف الأول من نوعه، فقد تناول سييز في كتاب **ما هي الطبقة الثالثة؟**[٤٢] من العام ١٧٨٨ الأمة كاتحاد طوعي بين الأفراد، إلى درجة أنه يحدد أحياناً أن الفرنسيين يطلقون تسمية «أمة» على ما اعتاد الإنكليز أن يطلقوا عليه تسمية «المجتمع المدني».

ويدّعي ماكسيم سلفرمان أنه على الرَّغم من إقصاء رينان للعرق والدين واللغة والجغرافيا من تعريف الأمة، فإن خياله يتحدث لغة أخرى[٤٣]. فالأمة تبقى عند رينان مبدأ روحياً: الأمة نفس ومبدأ روحي[٤٤]، وعندما يدعي سلفرمان ذلك فإنه لا يقصد حاجة رينان المشتركة مع العديد من علماء جيله، لرؤية الفوارق الإنسانية من خلال نموذج علمي يقسمها إلى أعراق (وقد آمن رينان فعلاً بالفوارق العرقية). فمسألة القومية بالنسبة إلى رينان ثقافية روحية لا بيولوجية، هنا بالطبع تبرز الحاجة إلى وجود التقاليد المشتركة والذاكرة الجماعية، أي أن المبدأ الروحي بحاجة إلى ماض يؤسسه. لقد آمن رينان ولم يخف إيمانه، بوجود ثقافة إنسانية عامة قبل الفرنسية والألمانية على وجه المثال لا الحصر. ولكن هذه الثقافة الإنسانية تبقى مجردة، ومن الصعب تعيينها أو وصفها بالصور والاستعارات، كما أنه من الصعب تخيلها مادة لاصقة لمجموعة من البشر، ناهيك عن شحنهم بالحماسة. ولذلك يتحدث رينان عن الماضي المشترك، ذلك الماضي الحي في الذاكرة (المتخيل بلغتنا) وليس ذلك الميت الذي قد يصلح موضوعاً للبحث العلمي، ولكن ليس للشخص العاطفي: «الأمة، مثل الفرد، هي تتويج لماض طويل من الجهد

---

(٤١) Ernest Renan, «What is a Nation?,» in: Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1990).

(٤٢) Emmanuel Joseph Sieyès, *What is the Third Estate*, translated by M. Blondel; edited with historical notes by S. E. Finer; introduced by Peter Campbell (London: Pall Mall Press, [c1963]).

(٤٣) Maxim Silverman, *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992), p. 20.

(٤٤) Renan, «What is a Nation?,» p. 19.

والتضحية والإخلاص... لقد صنعنا أسلافنا وجعلونا على ما نحن عليه. الماضي البطولي، الرجال العظام، المجد... هذا هو رأس المال الاجتماعي الذي تتأسس عليه الفكرة القومية»[٤٥]. ها نحن إذاً نرى رينان ينتقل من التعريف السياسي الاستثنائي للأمة، إلى مرصف لغوي لها عندما يبدأ بتأسيس مبدئها عينياً.

إن الاستعارات التي يستخدمها رينان وغيره من المفكرين في وصف الـ «نحن» القومي، إن كانت مأخوذة من الماضي الثقافي أو من مخزون نفسي ثقافي جماعي مفترض، هذه الاستعارات ليست مجرد أداة وصف، بل هي جزء لا يتجزأ من التعريف العقلاني الذي أقصاها في البداية. فالأمة ليست محايدة ولا متلبدة في العلاقة مع الكلمات التي تستخدم للدلالة عليها. وهذه العلاقة بين الدلالات والمدلولات لا تنبع من نقاش فلسفي مدرسي قديم حول واقعية المصطلحات، وإنما في طبيعة الموضوع نفسه. فالأمة ومثلها كمثل القومي تنشأ أيضاً بفعل النصوص التي تعد في وصفها، والأفكار السائدة بخصوصها، والاستعارات التي تستخدم في وصفها. وتتخذ هذه أهمية خاصة عندما تشكل جزءاً من الثقافة المهيمنة. فالقومية الحديثة تنشأ مع الصناعة والاتصالات التي تجعل بالإمكان الحديث أصلاً عن هيمنة ثقافية أو ثقافة مهيمنة.

والثقافة تكون مهيمنة ليس لكون أقلية تفهمها. وبهذا المعنى لم تكن الثقافة اللاتينية مهيمنة في أوروبا القرون الوسطى، ولكن لأن الأكثرية تعتقد على الأقل أنها تفهمها أو، وربما كان أكثر أهمية، تشعر أنها تفهمها. ويخلق انتشار وتنميط الثقافة المهيمنة ما نسميه، لسببٍ ما، «روح» أو «نفس» الأمة. إن «المنطق» من وراء نسب روح أو نفس أو شخصية أو عقلية أو ذهنية لأمة هو أيضاً منطق تعريف الأمة على أساس غير سياسي، ويجعل تعريف الأمة بأنها استفتاء يومي مقدمة نظرية من الممكن الاستغناء عنها، لأن نتيجة الاستفتاء في هذه الحالة واضحة، وقد أجاب عنها «الماضي البطولي» و«الأمجاد» و«الأسلاف» وغير ذلك.

---

(٤٥) Ibid., p. 19.

فما هو المهم في تعريف رينان للأمة الفرنسية: أعقلانيته التي تجعلها حصيلة الإرادات الحرة للأفراد، أم استعاراته التي تخلق الـ «نحن» القومي؟ في الواقع إن لكل من الشقين أهميته. وبالنسبة إلى العقلاني الذي لم يقتنع أن التاريخ الفرنسي يُثبت أن هنالك «فرنسا» ثقافية تتجاوز الإرادة السياسية بتشكيل الأمة، جاءت فرنسا ما بعد الحداثة لتثبت له ذلك. ففرنسا ما بعد الحداثة ترفض أن يكون غطاء الرأس الذي تلبسه بعض التلميذات المسلمات «فرنسياً». للفرنسية إذاً صورة في الذهن. ولكن الشق الثاني من التعريف، الشق السياسي، يسمح على الأقل بوجود حوار حول هذا الموضوع، ضمن المواطنة الفرنسية بين أولئك الذين يريدون فرض صورة ثقافية معينة (للفرنسية)، وأولئك الذين يؤيدون التعدد الثقافي، ومنهم عدد غير قليل يقصدون به نوعاً من ألوان بنيتون المتحدة (United Colors of Benetton)، ومنهم أيضاً من يقصد أن التخلف ثقافة مختلفة فحسب.

من الصعب تخيل وضع شبيه في حالة النموذج الألماني الذي يرفضه رينان. يتخذ النموذجُ الألماني الذي يؤسس الأمة أصلاً على الثقافة (اللغة) (Kulturnation) التي تقتصر العضوية فيها على المنتمين لهذه الثقافة يتخذ في هذا السياق أحد موقفين:

١ ـ إما أنه يرفض الأجانب على ثقافتهم.

٢ ـ وإما أن يقبلهم بثقافتهم (وقد يختزلهم فيها، وهذا خطر آخر يتضمنه الموقف الثاني).

ولكنَّ محاولةً ألمانيةً لفرض ثقافة ألمانية على شابات مسلمات تبدو غريبة بالتأكيد في ألمانيا. فما هو النموذج الأفضل، هل هو ذلك الذي يقبل الآخرين أفراداً ويرفض ثقافتهم، أم هو ذلك الذي يرفضهم على ثقافتهم، يختزلهم فيها أو يبدي في الحالة الأفضل استعداداً لقبولهم على ثقافتهم؟ الصورة أكثر تعقيداً من ذلك، والنمط الآخذ بالانتشار بين ليبراليي تلك البلدان هو «التسامح» مع الثقافة الأخرى، بما في ذلك الأفراد المنتمين إليها. و«التسامح» هو عملية تهميش الفرد وربطه بثقافته بواسطة مفهوم الأصالة (Authenticity). ولكن على أية حال، من الأسهل تخيل المهاجرين الأتراك كمواطنين في ألمانيا من أن نتخيلهم ألماناً. أما في

فرنسا، فإن الاعتراف بالأجنبي مواطناً، تعني أيضاً تحوله إلى فرنسي. وهذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، وجود تماثل بين المواطنة والفرنسية، كما لا يتطلب الأمر وطنية دستورية فحسب، كما يريدها هابرماس للمجتمعات الأوروبية الحديثة.

وبالطبع لا توجد نهاية لهذه القصة، فالأجنبي الذي يقبل تفسيراً للفرنسية يتجاوز المواطنة، لا يمكن أن يصبح فرنسياً «مئة بالمئة»، لأنه سينقصه دائماً إحساس بالماضي المشترك والذاكرة المشتركة والأبطال والأمجاد، التي حدثنا عنها رينان. وعندما سيحاول، على الرغم من ذلك، أن يتقمص هذه الأمور، فسوف يتهم بالتظاهر وانعدام الأصالة. ويعود جذر المشكلة إلى وضع نماذج عقلانية لقولبة انتماءات لا عقلانية أو غير عقلانية، بدلاً من الفصل بين الأمرين، أي بين الانتماء إلى أمة المواطنين، وهي أمة في العلاقة مع الخارج، وبين مجتمع مدني في العلاقة مع الدولة من جهة أولى، والانتماء القومي من جهة ثانية. إذا كانت الفرنسية تعني ثقافة محدودة تتضمن بحكم التعريف ذاكرة جماعية، فإن الفتاة العربية الشمال أفريقية لن تصبح فرنسية، ليس إذا نزعت غطاء الرأس فحسب، بل إذا تأنقت بحسب آخر صرعات دور الأزياء الفرنسية.

إضافة إلى خلق الذاكرة الجماعية عن الماضي البطولي أو المأساوي (وغالباً يكون للكلمتين المعنى نفسه) يتطلب بناء القومية نسياناً جماعياً أيضاً للحروب الداخلية القديمة، والفوارق الاثنية، وفرض ثقافة مجموعة إثنية بالقوة على المجموعات الأخرى؛ والبحث عن الوحدة والتجانس هو الأمر الأساسي في هذا السياق. وتشكل اللغة بصورها واستعاراتها أداة ضرورية في استدعاء الاستجابات «الصحيحة» والإرادة الجماعية المحتفى بها في تشكيل الأمة. اللغة قلب الثقافة المشتركة النابض. و«الثقافة المشتركة» كانت دائماً الواسطة بين الطبيعة والسياسة، إلى حدّ استبدال مفهوم العرق في وظائف معينة، إلى درجة المراتبية اللاتاريخية في توزيع الثقافات.

لقد ناقشنا طويلاً عملية تحويل القومية إلى أمة أو تعريف الأمة بالانتماء القومي فحسب. أما محاولة رينان، فيمكن تلخيصها بتحويل الأمة

إلى قومية، وهي تؤدي في النهاية إلى النتيجة نفسها. وقد انتبه القوميون إلى تناقضات هذه المحاولة، لأنه ليس بمقدور اتحاد طوعي للأفراد أن يخلق قومية، بأي حال من الأحوال. وبالنسبة إلى أمثال موريس بارس (Barres) فإن الأمة بالنسبة إلى الفرد كالتربة بالنسبة إلى الشجرة، والعلاقة بينهما ليست علاقة إرادة حرة، بل علاقة ضرورة: «الحس التاريخي، الشعور الطبيعي السامي، قبول الضرورة، هذا ما نعنيه بالقومية»(٤٦).

ومشكلة القومية الثقافية، أنها خلافاً لما تدعيه لا تعبر عن موقف أكثر أصالة قياساً بالقومية السياسية، لأنها بذاتها ظاهرة سياسية وتيار قومي، وليست تياراً ثقافياً في نهاية المطاف. فالثقافة التي يحتفي بها القوميون هي ثقافة قومية، أي ثقافة سياسية، تماماً كما أن الأرض التي ترتبط بها هذه الثقافة ليست مجرد منظر طبيعي وإنما هي أرض سياسية. القومية الثقافية هي في النهاية قومية سياسية، ولكنها ببساطة تطرح توجهاً سياسياً مختلفاً، شوفينياً في العادة.

قبل أن يلقي رينان محاضرته الشهيرة بنحو عشرين عاماً رد اللورد أكتون على مازيني بطرح نموذج إنكليزي مقابل النموذج الفرنسي. فبالنسبة إلى مازيني والقوميين من أبناء جيله كان النموذج الفرنسي هو النموذج الكلاسيكي. وهو نموذج وحدوي السياسة والثقافة. ولذلك بدت لمازيني حتى فكرة الكونفدرالية الإيطالية خيانة للأمة لأنها تتضمن تقسيمها. وبالنسبة إلى ديمقراطي ثوري وقومي في الوقت ذاته وحدة الأمة هي ضمان المساواة. ولنذكر أننا تناولنا الديمقراطية بوصفها المماثَلة بين الحاكمين والمحكومين. ولا مكان في مثل هذا النموذج للتمييز بين الأمة والقومية. فعملية توحيد إيطاليا كانت بحد ذاتها عملية خلق القومية الإيطالية. وعندما توحدت إيطاليا عام ١٨٦٢ كان هنالك خارج إقليم توسكانيا (مولد اللغة الإيطالية) ١٢٠,٠٠٠ إنسان فقط يقرأون ويكتبون الإيطالية(٤٧)، باستثناء روما وفينيسيا اللتين لم تشملهما المملكة. في مثل هذه الظروف تحولت اللغة والأرض

---

(٤٦) Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, p. 230.

(٤٧) ومن لم يمتحنها قراءة وكتابة لم يعرفها أصلاً، لأنها ليست لهجته.

والإرادة السياسية إلى عناصر متشابكة في الإيديولوجيا القومية. وتحولت الإيديولوجيا إلى العنصر الأساسي في الوحدة. وتحمل الأمة في هذه الحالة رسالة شاملة للإنسانية جمعاء[٤٨].

في رد أكتون على مازيني يمثل مبدأ التناسق (Harmony) (أو التناغم) أهمية أكبر من مبدأ الوحدة والتجانس المشتقة من النموذج الفرنسي. والحد الذي يضعه أكتون بين الدول والقومية هو حد محافظ، ولكنه على أية حال يفرق بين الاثنين. وهذا التفريق يجعل الدولة تتوازن مع قومية أو أكثر في داخلها. وتصبح التعددية القومية من مقومات الحرية وحمايتها من مبدأ الوحدة. والفصل بين القومية والدولة في حالة أكتون، مثل الفصل بين الدين والدولة، لا ينتج حيزاً عاماً يتوسط بينهما هو المجتمع المدني أو الأمة. وهنا موضع محافظته ولا حداثته. ومن نافل القول أن أكتون مثل بقية المحافظين المعادين للقومية، لا يعتبرون الامبريالية البريطانية والمبدأ الامبراطوري مناقضاً للتعددية القومية.

ومن أجل إنقاذ الفكرة العقلانية من هذا النموذج الامبريالي سيكون علينا أن نؤطر التعددية القومية في إطار الأمة ذات السيادة المؤلفة من المواطنين الأفراد. هذا المبدأ الأخير يستثني الاستعمار بالطبع، ولكنه يستثني أيضاً التجانس القومي كشرط لوجود الأمة ذات السيادة.

لقد اعتبر كل من روسو وهيردر، وفي مرحلة متأخرة إسايا برلين، الكوسموبوليتية (Cosmopolitanism) مفهوماً فارغاً. فالشخصية الإنسانية تتطور من خلال علاقة حميمة بثقافة ما، وقد تكون هذه العلاقة انتقاداً، بل وتمرداً على هذه الثقافة[٤٩]. ويبدو هذا الموقف صحيحاً، فحتى الكوسموبوليتيني يطور علاقة حميمة بثقافة واحدة يتمرد عليها. ولكن إضافة إلى ذلك فإن الكوسموبوليتية هي امتياز يحظى به مثقفو الدول الديمقراطية. فبعد أن توطدت حقوق المواطن بالإمكان الحديث عن «حقوق الإنسان»، كنوع من

(٤٨) الأمر الذي يذكر بخطابات فيشته إلى الأمة الألمانية، ورسائل ميشيل عفلق حول الأمة العربية ذات الرسالة الإنسانية الخالدة.

(٤٩) Isaiah Berlin, «Two Concepts of Nationalism,» an interview with Nathan Fardels, *New York Review of Books* (21 November 1991), p. 22.

الرفاهية. فأصحاب حقوق المواطن يطورون وجهة نظر مؤسسة على الإنسان. أما أولئك الذين لم يتوصلوا في واقعهم الاجتماعي والسياسي إلى حقوق الإنسان، فـ «يحصرون» نضالهم بـ «المواطن»، والكوسموبوليتية بالنسبة إليهم هي نوع من الرفاهية.

ويبدو أنه بالنسبة إلى ليبرالية ما بعد الحداثة، لا يشكل الاعتراف بتميز الآخر ثقافياً مشكلة، الإنسان غير المواطن ليس مشكلة. المشكلة تبدأ مع تطلعه للمساواة. بالنسبة إلى ليبراليي اليوم، يبدو «التمرد على التجانس والوحدة» قانوناً من قوانين الطبيعة، كما كان «الإنسان الكوني» بالنسبة إلى ليبراليي الماضي. ولا يعتبر ليبراليو عصرنا مطلب المساواة على قاعدة غير ثقافية هي قاعدة المواطنة قانوناً «طبيعياً». وفي حين يرفض أولئك توحيد القوميات المختلفة في دولة واحدة بحجة الفشل التاريخي في يوغوسلافيا وغيرها، لأن قانون الطبيعة يرفض الوحدة ويميل إلى الفرق، فإنهم لا يرون أن توحيد أفراد مختلفين في قومية واحدة تمرداً على قانون الطبيعة هذا. وحتى لو اعتبرنا التميز الثقافي أمراً طبيعياً، فليس لمفهوم الثقافة إسهاماً يقدمه في حل معضلة المساواة داخل الأمة أو بين الأمم.

منذ أكثر من قرنين اكتشف روسو اللاعودة في الحداثة. لقد تحطمت الوحدة المفترضة بين الفرد والجماعة الأهلية والطبيعية ولن تعود. والطريق من واقع هذا الشرخ إلى مستقبل أكثر عدالة ليس طريقاً طبيعياً وإنما هو طريق تاريخي عبر الحكم العقلاني وعناصره المدنية. ولكن الحنين الذي تثيره ذاكرة الشرخ وهي قائمة شئنا أم أبينا خيالاً أو حقيقة، لا تحله الأدوات المدنية، ومكان التعامل معه هو الثقافة.

بالنسبة إلى روسو كان الحل وحدوياً وشاملاً، وبذلك تضمن الحل المدني أيضاً حلاً لمسألة الحنين إلى الجماعة. فالأمة عنده بديل من الجماعة المفقودة وضمان للعدالة وانعدام الفساد. إنها ضمان للمساواة ووسيلة ضد الاغتراب في آن معاً. وعلى الرغم من أن الطريق نحو المجتمع الأفضل لم يعد يمر بالطبيعة، إلا أن روسو جعله طريقاً عضوياً محولاً المواطن إلى ما يشبه الخلية في جسم الأمة الحي. وبدلاً من القومية الإثنية، نرى هنا نموذجاً يحول الوطنية إلى قومية من هذا النوع. وبحسب روسو في رسائله

حول دستور بولندا تحولت المواطنة المدنية إلى قومية، إذ يجب أن تشتق كل القيم من الانتماء الجديد إلى الوطن.

بالإمكان انطلاقاً من هذا النموذج، تطوير مواقف ديمقراطية راديكالية كمواقف سييز، وذلك بتصعيد الجانب السياسي في فكرة روسو: الأمة هي مجموعة من الناس يرتبطون سوية بقانون مدني موحد، وتمثلهم السلطة التشريعية نفسها. ولكن بالإمكان أيضاً قلب المعادلة وتنقيح عقيدة روسو إلى شوفينية من نوع جديد، تتخذ شكل الوطنية المتطرفة التي تقدس وطناً أو أرضاً سياسية بعينها. وتتحول هذه الأرض السياسية (القائمة أو المرغوب بأن تكون) إلى إطار لثقافة قومية. وهذا النموذج هو قلب للنموذج الذي يمنح الحقوق المدنية للمنتمين إلى قومية معينة فحسب. ولكنه قلب لا يفيد كثيراً في المضمون لأنه أيضاً يماثل بين القومية والمدنية بتحويله المدنية إلى قومية.

بعض المفكرين لا يعتبر الوطنية نوعاً من الفكر القومي. فكدوري، على سبيل المثال لا الحصر، يرى الوطنية الإنكليزية والأمريكية صفة إنسانية طبيعية على خلاف القومية التي يرفضها[٥٠]. وهذه الوطنية تبدو له طبيعية ولا يجد فيها معالم الإيديولوجيات القومية: اللغة، العرق، الدين وغيرها من الأدوات التي يقسم بموجبها بني البشر إلى تقسيمات تؤطر حق تقرير المصير، وهو أساس الفكر القومي بنظره[٥١]. كذلك إسايا برلين الذي يعتقد أن الظاهرة القومية هي نوع من الوعي الملتهب، كرد فعل على الجروح التي تفتحها عملية التحديث المفروض في جسد الجماعة، لا يعترف كما يبدو بوجود هذه الظاهرة في الحالة الإنكليزية. فالقومية بالنسبة إليه روسية أو بلقانية أو يمكن العثور عليها عند الأقليات في فرنسا وبريطانيا وبلجيكا وكندا وإسبانيا[٥٢]. لا تمثل الوطنيات الإنكليزية والأمريكية مكاناً في نموذجه القومي ربما لأنها «مسترخية» أي غير «ملتهبة». ولكن التاريخ الحديث يعلمنا أنه حتى القومية «المسترخية» قد لا تقل عدوانية عن الحالات

---

(٥٠) انظر: Kedourie, *Nationalism*, pp. 73-75.

(٥١) يشتق كدوري الفكر القومي في جملته، من فكرة حق تقرير المصير، ولذلك يجعل جذورها عند كانت!

(٥٢) Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, pp. 249-250.

الأخرى، وبخاصة إذا تعلق الأمر بالدفاع عن «النقاء الثقافي» ضد «التلوث الثقافي»، أو على نحوٍ أكثر حدة، عندما يتهدد خطر خارجي المصالح الاقتصادية والرخاء، تتحول «الوطنية المسترخية» إلى قومية عدوانية تقود الناس وتعبئ الرأي العام نسبياً للحرب.

ثامناً: حول التعريفات

مثل غالبية باحثي القومية الإثنية، يلفت ووكر كونور (Walker Connor) نظرنا إلى حقيقة أن كلمة (Nation) مشتقة من مصدر (Nasci) باللاتينية والذي يعني أن يولد المرء. وتبعاً لكونور يحمل هذا الاشتقاق اللفظي مفهوم الأمة بتداعيات مثل: المصدر، النشأة، المولد، العرق. وكانت هذه أيضاً دلالات المفهوم في إنكليزية القرن الثالث عشر(٥٣). وفقط منذ القرن السابع عشر درج استخدام (Nation) بالإنكليزية ليدل على القاطنين في دولة معينة، أي ليدل على شعب. يولي هذا التوجه التاريخي أهمية أكبر للمعنى ذي التاريخ الأطول ولسبب ما يراه أكثر جوهرية من بقية المعاني، بما في ذلك تلك التي ترجع فقط (!!) إلى القرن السابع عشر. التعريف في مثل هذه الحالة يشبه عملية نزع قشور الثمرة في محاولة للوصول إلى لبها الذي يعتبر أيضاً جوهرها. بهذا المعنى لا تضيف العملية التاريخية ذاتها إلى اللب إلا قشوراً.

هذا التوجه لاتاريخي على الرغم من اهتمامه الفائق بالعودة إلى الماضي، لأن التوجه التاريخي لا يحاول العودة إلى «الأصل»، وإنما يولي اهتمامه للعملية التاريخية بما فيها عملية تطور المفهوم تاريخياً. وفي عملية تطور المفهوم يرجح وزن العملية التاريخية على وزن الأصل المفترض. فالبداية أو الأصل هي البداية كما تحددها العملية التاريخية ذاتها.

في لغتنا السياسية الحديثة نطلق تسمية (International) على المنظمات التي تضم دولاً عديدة. ونقول الأمم المتحدة بدلاً من الدول المتحدة، ونسمي العلاقات بين الدول (International Relations) والقانون الدولي (International Law). وفي نظر الباحثين الذين يولون أهمية فائقة للمصدر

---

(٥٣) Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding* (Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1994), pp. 93-94.

اللغوي لمفهوم الأمة، ما هذه إلا فوضى في استخدام المصطلحات، بل وفضيحة علمية لا يسكت عليها. فبرأيهم التعريفات الدقيقة ضرورية لنها تحدد ولاءات الإنسان الحديث. والفوضى في التعابير هي فوضى في دراسة الولاءات، وبالتالي في حساب أو توقع السلوك السياسي للإنسان الحديث. فإذا نحن افترضنا أن الولاء القومي يلعب دوراً أساسياً في تحديد سلوك الإنسان المعاصر، ثم نسبنا هذا الولاء إلى الدولة، كنتيجة للمماثلة الخاطئة برأيهم بين الدولة والأمة في مفهوم (Nation State)، تكون النتيجة توقع سلوك موال للدولة. ولكن ١٢ بالمئة فقط من دول العالم تستحق تسمية (Nation State) لأن فيها الولاء للدولة يتطابق مع الولاء للأمة(٥٤). أما بقية دول العالم، أي ٨٨ بالمئة منها، فهي دول مختلطة تعيش فيها أكثر من قومية (ولا فرق بين الأمة والقومية في تعريف أولئك). لا غرابة إذاً أن يفاجئنا اكتشاف انتشار عدم الولاء للدولة، وكم هو قوي الولاء للمجموعات الإثنية/ القومية. علينا إذاً أن نعود للتعريف الاختزالي للأمة كمجموعة إثنية.

المشكلة إذاً هي التنبؤ العلمي. ولكن الحجة المذكورة أعلاه لا علاقة لها بالتنبؤ العلمي، إنما هي قياس منطقي من أبسط نوع. والارتباك في استخدام المصطلحات الذي يدينه أصحاب الدقة في التعبير، لم يجعل أي صحافي أو نصف صحافي يخطئ في توقع ولاءات البوسنيين أو الصرب أو أبناء قبيلة توتسي، ذلك لأن التنبؤ بالسلوك السياسي لا علاقة له بتعريف المصطلحات، وإنما بدراسة الحالة العينية والشروط السياسية والاقتصادية وغيرها في البلد موضوع المراقبة. وليس بمقدور القياسات المنطقية المبنية على تعريفات «دقيقة» للقومية أو الأمة أن تحل محل المعرفة الامبريقية.

والباحثون الذين يدأبون على التوصل لتعريف للأمة والقومية كظاهرة ينساقون من دون أن يدروا، إلى الإيديولوجيا القومية والتيار السياسي الفكري القومي والحركات القومية بآرائها وعقائدها ورموزها. وهم لا يدركون أنهم ينساقون أو أن البحث يسوقهم إليها وأن هذه العملية هي لب المسألة بكاملها. فالمشكلة التي لا حل لها هي عند أولئك الذين لا ينساقون

---

(٥٤) Ibid., p. 96.

لهذه الظواهر ويصرون على البدء بتعريف «علمي» «للأمة» أو القومية. إنهم لا يريدون (توسل السؤال) والوقوع في مغالطة منطقية، أي فهم الأمة والقومية من خلال فهم الحركات القومية والتيارات الإيديولوجية والسياسية القومية، فهذه الأخيرة ليست إلا تعبيراً عن القومية أو الأمة، وبالتالي يجب التوقف ملياً عند تعريفاتها. لكن لا يوجد تعريف تاريخي للمفاهيم من دون ظاهراتها في التاريخ.

وليس صدفة أن تعريف حركة قومية أو فكر سياسي قومي أسهل من تعريف القومية، كما أنه ليس صدفة أن تعريف التدين أسهل من تعريف الدين. وما هو الدين من دون تدين، أي من دون ممارسة اجتماعية تاريخية عينية له؟ إنه شأن غير واضح البتة. كذلك فإن تجريداً غير تاريخي هو القومية لا يعني الكثير من دون حركات قومية وسياسات، حتى الجماعة الإثنية التي تشكل البداية، النواة. القومية من دون قوميين ليست معطى لاتاريخي، وإنما هي ظاهرة اجتماعية/ ثقافية تاريخية. وأن أي بحث أنثروبولوجي متوسط لكفيل بفضح كذب ادعاءات الجماعات الإثنية عن أصولها المشتركة وإثبات أنه ليس إلا عقيدة أو إيديولوجيا، وليس بالإمكان دراسة العقائد والإيديولوجيا خارج السياق التاريخي مهما بلغ انتشارها مبلغه.

لقد سبق الإيمان بالأصل المشترك للقومية الحديثة، ولكن تغيراً جذرياً طرأ على طبيعته وبنيته ووظيفته وحدود إقصائه وشموله. لقد أكد ماركس في كتاب **رأس المال** أن مقولة إن نظاماً اقتصادياً ما ينتج قيمة فائضة لا يشرح الكثير، لأن ما يميز نظاماً اقتصادياً/ اجتماعياً من آخر ليس إنتاج القيمة الفائضة، وإنما كيفية إنتاجها، ومن الناحية المنهجية لا يختلف السؤال هنا. القضية ليست متوقفة على الإيمان بأصل مشترك وأرض مشتركة وغير ذلك، وإنما كيف ينتج هذا الإيمان. هل ينتج في الشعر الملحمي أم في القصة الطويلة، وهل ينتج في مراكز الأبحاث المدعومة من الحكومات أم في قصص شيوخ القرية؟ وفي ظل علاقات اقتصادية زراعية أم صناعية؟ وكيف تخاض الحروب هنا في نظام فروسي أم بجيوش حديثة؟ إن ما يميز القومية الحديثة ليس الهوية المشتركة والرموز المشتركة والأساطير وغير ذلك، وإنما الإطار الحديث الذي يتم فيه إنتاجها.

وخلافاً لاختزال المفهوم إلى معنى أصلي وجوهري على نمط القومية هي الإثنية، تقود عملية تعريفه التاريخية كإعادة إنتاج تطوره إلى النتيجة، أن الإثنية أصبحت قومية. وخلافاً لما يعتقده أنتوني سميث ليس للأمم أصل إثني[(٥٥)]. وإنما هنالك سياق تاريخي معين يجعل الإثنية تظهر بأثر رجعي كأنها قومية.

مثل سميث وكونور يؤكد إمرسون (Emerson) أيضاً على أهمية الإيمان والشعور في تعريف القومية، ولكنه أكثر منهما حذراً. لكن القومية (أو الأمة لا فرق في حالته أيضاً) لا تشكل المجموعة الأكبر التي تؤمن بأصل مشترك، وإنما هي المجموعة التي تؤمن أنها تشكل أمة[(٥٦)]. ومع أن هذا التعريف دائري إلا أنه لا يشكل غلطة منطقية (أو دور)، فنحن لا نتعامل مع قياس منطقي في هذه الحالة. إذا كانت الإرادة الإنسانية هي العنصر المقرر في تعريف القومية، فمن المنطقي أن ما يصنع القومية هو إرادة تشكيلها وليس إرادة تشكيل جماعة ما تؤمن بأصل مشترك.

إذا أصر المرء على تعريفات اختزالية للظواهر الاجتماعية بدلاً من تطوير مفاهيمها تاريخياً، تكون التعريفات الدائرية أفضل في هذه الحالة، لأنها تحاول التعامل مع الظاهرة ذاتها وليس مع ظاهرة أخرى يجري الادعاء أنها أصل أو جوهر للظاهرة موضوع المناقشة. إن إيجاد تعريفات دقيقة لحدود القومية والأمة هي مهمة مستحيلة، ولكن هذه المحاولات تسمح لنا بتحديد عوامل عينية وشروط تاريخية يتم في إطارها إنتاج الظاهرة. لقد حاول ستالين التوصل إلى تعريف كامل للظاهرة في أعقاب لينين، معتقداً أن هذا التعريف ضروري في صنع السياسات. وقد توصل ستالين إلى الشروط التاريخية التالية لتكون الظاهرة:

١ ـ اللغة المشتركة.

٢ ـ الاقتصاد المشترك.

٣ ـ الأرض المشتركة.

---

(٥٥) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1987).

(٥٦) Connor, *Ethnonationalism*, p. 112.

٤ ـ التكوين النفسي المشترك المتجسد في الثقافة المشتركة(٥٧).

لا حاجة إلى إيضاح أن هذه المقاييس ليست أقل ولا أكثر علمية من التعريفات الاختزالية الأخرى. وقد كان ستالين نفسه مستعداً لعدم الالتزام بمقاييسه عندما اصطدمت مع سياسته. ولكن من الواضح أيضاً أن كل مقياس من هذه المقاييس وحده يتحول إلى نقطة انطلاق في تشكيل القومية، لو توفرت الظروف التاريخية لذلك. لم يكن تأثير ستالين الكارثي في المسألة القومية ناتجاً من تعريفاته، بل من سياسته، وهي السياسات نفسها التي تطلبت تعريفات دقيقة للقومية من أجل أن تخرقها مرة بعد مرة.

تكمن المشكلة في المبنى السياسي الذي يولد باستمرار حاجة إلى تعريف القومية، بخاصة عندما يتضمن هذا التعريف إسقاطات بعيدة المدى على حياة الأفراد والجماعات: حقوقهم، منزلتهم الحقوقية والاجتماعية، علاقتهم بالدولة وبالأكثرية والأقلية وغير ذلك. ويُسأل السؤال عمّا إذا كان الوقت لم يحن بعدُ، في عالمنا المعاصر، لتفكير في المبنى السياسي الاجتماعي، الذي يعيد إنتاج الحاجة إلى تعريفات أكثر فأكثر للقومية. وربما آن الأوان لأن نهتم بحقوق فردية وجماعية غير مشتقة من هذه التعريفات، وإنما من مضامين مدنية أكثر كونية من المواطنة. في السياق الحقوقي الكوني للمواطنة يصبح بالإمكان أيضاً، تقديم التعامل مع الفوارق بما في ذلك الحق في التمييز الثقافي في إطار من المساواة الحقوقية الكونية للمواطنين.

---

(٥٧) Joseph Stalin, *Marxism and the National and Colonial Question*, a collection of articles and speeches, Marxist-Leninist Library; 12 (London: Lawrence and Wishart, [1942]), pp. 5-12.

الفصل الخامس

واقع المجتمع المدني وفكره:
حوار عربي



أولاً: مناقشة حول المجتمع المدني

كما في بقية أنحاء العالم الثالث تم نفح الحياة في مفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي، في سياق مناقشة الخيارات الديمقراطية التي تطرحها أزمة الأنظمة السلطوية العربية الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية. وقد تم على الساحة العربية استحضار المناقشة الدائرة غربياً منذ ثمانينيات الأزمة البولندية، حول دور المجتمع المدني في مواجهة الدولة التوتاليتارية.

وقد بيَّنا في موقع آخر تاريخ مفهوم المجتمع المدني والتفسيرات والمدارس الأوروبية المختلفة في التعامل معه، والتي تؤسس لمواقف إيديولوجية وحقوقية مختلفة بالنسبة إلى علاقة الفرد/ المجتمع/ الدولة. وعلى أية حال، فقد نقلت مناقشة المجتمع المدني، التي تطورت بعد سلسلة من التمفصلات والتمايزات، إلى سياق تاريخي مختلف تماماً.

وإعادة الاعتبار الجارية حالياً للمجتمع مقابل الدولة، والتي تحملها عملية إعادة إحياء المجتمع المدني في ثناياها، تحمل أيضاً، بما فيها من ابتعاد عن السياسة، مخاطر تحميل رأسمالية تابعة غير منتجة ما لا تحتمل من وزر الدور التاريخي للطبقة الثالثة الأوروبية التي حولت مفهوم المجتمع المدني في عصر الثورة البرجوازية إلى مفهوم سيادة الأمة لتصبح هي الأمة.

ومع ذلك فإن حقن المناقشات الدائرة حالياً في الوطن العربي حول تعثر التحولات الديمقراطية في الوطن العربي بمفهوم المجتمع المدني، على الرَّغم من أنها مقتصرة على ظواهر لا علاقة لها بإعادة إنتاج المجتمع لذاته مادياً وروحياً مقابل الدولة، وهي المؤسسات الأهلية من جهة أولى،

والانتفاضات الشعبية من جهة ثانية[1]، لهو دليل على مخاض التحول من الدولة السلطوية أكثر مما هو دلالة على التحول إلى الديمقراطية. وقد تلعب الانتفاضات دوراً في إثارة الحاجة إلى الإصلاحات الديمقراطية من أعلى كما علمتنا التجربة، وبذلك تؤدي، خلف شعار الخبز، دوراً ديمقراطياً من دون أن تدري. وهذه المقولة بحد ذاتها لا توفر علينا إذاً عناء البحث عن إجابة عن السؤال: متى يجيب نظام ما على انتفاضة شعبية بالقوة العارية، ومتى يجيب عنها بمحاولة احتوائها بإصلاحات ديمقراطية من أعلى؟ كما أنها لا تغني عن مناقشة السؤال الأساسي في المرحلة الراهنة في الوطن العربي وهو: لماذا تبقي الإصلاحات من أعلى المبادرة في يد السلطة تطورها متى شاءت وتقلصها متى شاءت، في حين فقدت السلطة نفسها، التي بادرت إلى الإصلاحات من أعلى، المبادرة في دول أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية؟ لا تتوقف الإجابة النظرية عن هذا السؤال على بحث مفهوم المجتمع المدني بالمعاني المستوردة الجاهزة، أي بعد أن تمت عملية دمقرطة ولبرلة الدولة في الغرب وبعد أن طفق المجتمع المدني يبحث لنفسه عن مكان متميز خارج السياسة، وإنما بمعنى توسيع نطاقه ليشمل الطاقة الاجتماعية السياسية المتوفرة لخوض معركة الديمقراطية في الدولة.

يشير علي الكنز إلى أنه في الجزائر وحدها قام أكثر من ٢٥ ألف منظمة واتحاد ورابطة وجمعية غير حكومية، منذ انهيار النظام الحزبي الذي كان سائداً هناك في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨[2]. ويذكر سعد الدين إبراهيم رقم ٧٠ ألف منظمة غير حكومية في الوطن العربي[3]. كثير من هذه المؤسسات، وبخاصة في مصر والجزائر، وبخاصة، تلك التي تقدم خدمات اجتماعية

---

(١) الطاهر لبيب، «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» في: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٣٦١ـ٣٦٦.

(٢) علي الكنز، «من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٨ (نيسان/ أبريل ١٩٩٢)، ص ٧٧.

(٣) Sa'ad Eddin Ibrahim, «Civil Society and Prospects for Democratization in the Middle East,» in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 50, 2 vols. (Leiden; New York: Brill, 1995-1996), p. 41.

ومساعدة وتربية دينية وبعض المؤسسات المهنية، تسيطر عليها قوى دينية (إسلام سياسي، قوى سلفية، قوى دينية، تقليدية محافظة). ويسيطر ناشطو العمل الوطني القومي واليساري سابقاً وخريجو العمل النقابي القديم على أشكال أخرى من التنظيم، وبخاصة مؤسسات حقوق الإنسان ومراكز الأبحاث وغيرها من المؤسسات التي تهوى تسمية «مؤسسات المجتمع المدني»، ويبحث أولئك عن استراتيجيات مختلفة للتغيير، مدفوعين بفشل العمل الحزبي القومي واليساري، إما بسبب قمع السلطة، وإما بسبب التحالف مع السلطة، أو مدفوعين بعملية احتراف (Professionalization) للعمل السياسي والاجتماعي، بحيث أخذت تجد لها تمويلاً في صناديق الدعم الأجنبية للمنظمات غير الحكومية بعد إفلاس العمل الحزبي. والحق، إن الاحتراف أو «التهميش» ليس ظاهرة سلبية فحسب، ذلك لأنه يحمل في ثناياه بعض جوانب عقلنة ماكس فيبر أيضاً مثل النجاعة، والمحاسبة، وتقديم التقارير وغير ذلك. ولم تكن هذه مطلوبة، وبخاصة عندما كانت أموال الدعم للأحزاب تقدم من قبل الأنظمة القومية المجاورة بهدف شراء الولاءات السياسية. وقد استغل ناشطو العمل السياسي والاجتماعي الهامش الضيق الذي تتيحه القوانين العربية للعمل الأهلي خلافاً للحزبي من أجل ممارسة التأثير في مجالات محددة على الأقل.

لقد انتشرت هذه المؤسسات إلى درجة تحولها إلى ظاهرة في أوساط نخب المثقفين وبعض فئات الطبقة الوسطى التي قادت العمل الوطني في المرحلة القومية. وخلافاً للبنى التقليدية تكمن مشكلتها البنيوية الأساسية في عدم قدرتها على إعادة إنتاج ذاتها اجتماعياً وانفصالها عن عملية الإنتاج المحلية اقتصادياً، وبالتالي عدم تعبيرها عن قوى اجتماعية حقيقية ولو كانت برجوازية محلية مثلاً، إلا في حالة منظمات العمل الأهلي والتكافل الاجتماعي التقليدية من أوقاف ولجان وزكاة، والتي يدخل العزوف عن السياسة في صلب تعريفها[٤]. ولكننا نبقى مع ذلك أمام ظاهرة تشير إلى

---

(٤) تعتبر أنيكا رابو وبحق صيغتَيْ المجتمع المدني المنتشرتين في الأدبيات العربية (أي الصيغة التقليدية والصيغة الليبرالية، وبكلمات أخرى تلك التي تعتمد البنى العضوية، وتلك التي تشدد على دور المؤسسات الطوعية) تعتبرهما معاديتين أو مجافيتين على الأقل لدور الدولة. انظر: Annika Rabo, «Gender, State, and Civil Society in Jordan and Syria,» in: Chris Hann and Elizabeth Dunn, eds. *Civil Society: Challenging Western Models* (London; New York: [n. pb.], 1996), pp. 155-177.

جانب مهم من عملية التحديث الجارية في الوطن العربي: تنوع وازدياد تركيب البنية الاجتماعية، ارتفاع في عدد الأكاديميين، نشوء مؤسسات متخصصة في مجالات الثقافة والتقنية والاتصالات وغير ذلك تستنفد قدرة الدولة وحدها على الاستيعاب والرقابة، فتضطرها إلى الدخول في حلول وسط من ضمنها التسامح مع نشاط المؤسسات غير الحكومية.

وعلى الرغم من حديثنا السابق عن الفكرة المستوردة، فإن أهمية المناقشة حول المجتمع المدني، أو «صناعة المجتمع المدني القائمة»، يتعدى استيراد المفاهيم وتقليعة «خيبة الأمل العالمية من دور الدولة»، لأن رواج الفكرة يتقاطع مع مصلحة محلية حقيقية بالبحث عن البديل للدولة التسلطية. وهذا التقاطع لا ينفك يشير إلى المصلحة الملحة، بالبحث عن بديل للاستبداد وإلى نفاد صبر فئات واسعة من المجتمع من تحمل الأوضاع القائمة من دون أن يقدم بديلاً سياسياً ديمقراطياً في العمل السياسي. ومما يعقّد قضية العزوف عن ساحة التغيير السياسي هو تزامن البحث عن البديل للأوضاع القائمة مع انهيار النموذج الذي صممته الدولة في دول المعسكر الاشتراكي وتعاسته المعروفة في بلداننا، ولم يمر هذا الانهيار الشرق أوروبي للحلول التي تطرحها الدولة من دون أثر على أولي الألباب.

كما تقاطع الاهتمام المتنامي بفكرة المجتمع المدني مع ازدياد الاهتمام في الدول الصناعية المتطورة بسياسة صناديق التنمية في العالم الثالث بعد إخفاق سياسة المعونات في الستينيات والسبعينيات. ويبحث عدد كبير من الممولين الغربيين في العالم الثالث ومن ضمنه الوطن العربي عن شركاء خارج الدولة وخارج البنى التقليدية في الوقت ذاته[٥]. وغالباً ما يتم تجاهل هذا العامل أو معالجته بالشعارات. فالمنظمات غير الحكومية التي تتلقى الدعم المالي تميل إلى تجاهل جدول أعمال المؤسسات المانحة وأهدافها وبرامجها، في حين تواصل التنظيمات الإسلامية وبعض الحكومات العربية

---

(٥) انظر في هذا السياق المقابلات التي أجرتها هيثر ديغان مع مدير جمعية أوكسفام، ومع الوزير البريطاني لشؤون التعاون والتنمية ما وراء البحار، المنشورة كاقتباسات في كتابها: Heather Deegan, *Third Worlds: The Politics of the Middle East and Africa* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1996), p. 40.

التي ترى أنها يجب أن تكون عنوان الدعم المالي الوحيد، اتهام المؤسسات المانحة بالامبريالية والتآمر والاستعمارية الجديدة. ولا شك في وجود جدول أعمال لدى الممولين الغربيين، ولكن قصرها على الاستعمار الجديد هو تبسيط لا يأخذ في الاعتبار التغيرات البنيوية التي طرأت على اقتصادات الدول الغربية بما في ذلك علاقاتها مع دول العالم الثالث، كما لا يأخذ في الاعتبار أن المؤسسات غير الحكومية وحتى الحكومية العاملة في مجال التعاون والتنمية في العالم الثالث أصبحت أيضاً في الغرب، كما في البلدان العربية بعد أزمة العمل اليساري والقومي الحزبي، ملاذاً للعديد من العناصر ذات الماضي اليساري أو الحركي، الطلابي على الأقل، ممن يحاولون التأثير في برامجها. وينبغي رؤية أن هذه العناصر تعمل متأثرة بنظريات المجتمع المدني في الغرب، إضافة إلى نظريات العمل النسوي وتحاول، بوعي أو من دون وعي، استنساخها في بلادنا.

لقد اعترفت البلدان العربية عموماً بالحق بالاتحاد الطوعي الذي نصت عليه المادة العشرون من إعلان حقوق الإنسان عام ١٩٤٨، ولكن هذا الاعتراف تآكل عبر سلسلة من التقييدات التي فرضها القانون المحلي أو فرضتها الإرادة الاعتباطية للحاكم المحلي. وتفرض المادة الثانية من قوانين الاتحادات السورية والمصرية والليبية والتونسية والمادة ٣/٢ من القانون اللبناني، قيوداً على النشاط الاتحادي لاعتبارات أمن الدولة وحتى أمن نظام الحكم فيها[٦]. ولكن أهم القيود المفروضة هو التمييز بين النشاط السياسي غير المسموح به للمنظمات غير الحكومية، والنشاط الأهلي المسموح به ـ والحدود بين الأهلي والسياسي متغيرة ـ ولكن سلاح توسيع «السياسي» يلوح دائماً فوق رقبة الاتحادات.

كانت المنظمات غير الحكومية في الماضي خيرية الطابع[٧]. وكان أبناء الطبقات الميسورة يحتلون قياداتها كنوع من المنزلة الاجتماعية. وأيضاً كنوع

(٦) علي الصاوي، «التنظيمات غير الحكومية والتحول الديمقراطي في الوطن العربي،» **شؤون عربية**، العدد ٧٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣)، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٧) وما زال هذا التقليد قائماً في تبعية المنظمات غير الحكومية قانونياً لوزارات الشؤون الاجتماعية في الوطن العربي، مع أن العمل الخيري لم يعد غالباً عليها.

من تأكيد الرابطة الأهلية (Communal Ties) التي تربط المجتمع بعضه ببعضه الآخر في غياب منظومة واضحة من الحقوق والواجبات، وفي غياب سياسة رفاه اجتماعي على الرغم من انقسام المجتمع إلى طبقات بالمعنى الاقتصادي الحديث للطبقة. أما المنظمات غير الحكومية المعاصرة، فيشغل قياداتها أبناء الطبقة الوسطى العليا والدنيا وتطمح إلى تجاوز العمل الخيري باتجاه التأثير في سياسات الدولة في مجالات جزئية. ويختلف العمل «غير الحكومي» عن الخيري بأن هدفه هو التأثير في السياسة والتخطيط، في حين يختلف عن العمل السياسي في تعامله مع الجزئيات من دون تقديم تصور عام بديل في الحياة السياسية، أي من دون أن يهدف إلى تغيير السياسة القائمة ونظام الحكم.

وتنعكس جزئية الاهتمام في جزئية العضوية أيضاً، وفي تجانس تركيب هذه المنظمات وعدم شعبيتها وعدم شمولها لقطاعات من المواطنين ذوي الأصول المتباينة والاهتمامات المتباينة، ولذلك أيضاً يغلب الصدام في ما بينها على الصراع داخلها. ويفسر هذا التجانس في التركيب والاهتمامات والمستوى الثقافي والمواقف الإيديولوجية، درجة التسامح العالية القائمة فيها وسهولة تطبيق الإجراءات الديمقراطية. ولكن هذه الحقيقة ذاتها تلقي ظلالاً من الشك على مدى ديمقراطية هذه المؤسسات الداخلية، ومدى صلاحيتها في ظل هذا التجانس كأداة للتعود على الديمقراطية (Democratic Habituation)[٨]. إضافة إلى ذلك فقد يسمح التجانس الاجتماعي والإيديولوجي بغياب الشكليات الإجرائية وتطور أوليغاركيات صغيرة مستفيدة في أحضان علاقات حميمة، لتصبح هذه المنظمات شكلاً جديداً من أشكال البنى الأهلية. وتحظى المنظمات غير الحكومية المتداخلة مع البنى التقليدية والعشائرية، وبخاصة في بلدان الخليج العربي، بهامش أكبر من الحرية حتى في نقد السلطة. ولكن الطبيعة الاتحادية لهذه المؤسسات غير واضحة. وهي تشتق هامش تحركها الواسع من البنى التقليدية وليس من الحقوق المدنية.

وعند مناقشة دور «منظمات المجتمع المدني» في الوطن العربي كما

---

(٨) يبدأ الصاوي مقالته المذكورة أعلاه بتعليق أهمية كبرى على دور هذه المؤسسات في مجال التثقيف في الممارسة الديمقراطية، ثم ينهي ببعض الريبة في قدرتها على تحمل هذه المسؤولية. انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ٩٩.

تسمى أحياناً، غالباً ما يغفل دور النقابات العمالية والمهنية، وذلك لأن موقعها غير واضح في النموذج الغربي المتأخر والذي يسلم بوجودها التاريخي ودورها المبكر، وبخاصة في الأخويات المهنية القروسطية كنواة لمجتمع المدينة، ولكنه لا يأخذ في الاعتبار دورها الآني المتميز في إنتاج المجتمع المدني الغربي الحديث، لاسيّما في تحويل الحقوق الاجتماعية إلى جزء لا يتجزأ من حقوق المواطنة. أما في الوطن العربي، فما زال دور النقابات، بخاصة في الدول التي تسمح بنوع من حق انتخابها ديمقراطياً، تأسيسياً بالنسبة إلى أي مجتمع مدني مقبل. وقد أثبتت الحركة النقابية أنها قادرة على لعب دور حاسم في عملية دفع الدولة العربية إلى إجراء إصلاحات ديمقراطية وبخاصة عند غياب دور فاعل للأحزاب السياسية[٩].

لا تجسد المنظمات غير الحكومية، «منظمات المجتمع المدني»، في الوطن العربي صيغة عربية عن مجتمع مدني قيد البناء، ولكنها في الوقت ذاته ظاهرة تستحق الدراسة وليست مجرد مجموعة من الحالات الفردية. ولكن رد الفعل الثقافي المباشر على انتشارها في مرحلة انسداد البدائل السياسية كان اعتبارها نواة المجتمع المدني[١٠].

ويُعَارَض هذا التوجه الذي أود أن أسميه التوجه الاتحادي الشكلاني للمجتمع المدني، بالرأي القائل إن ازدياد استخدام المثقفين العرب لمفهوم المجتمع المدني راجع إلى الحاجة لوضع أداة إيديولوجية جديدة، بيد خطاب التحديث الفاشل في الوطن العربي في مواجهة الخطاب الإسلامي. ليس الهدف إذاً فهماً أفضل لآليات تطور المجتمع المدني، وإنما أداة في مكافحة المد الإسلامي. والدليل على ذلك هو إقصاء البنى التقليدية الأهلية من تعريفات المجتمع المدني المنتشرة. ولا يخلو هذا الرأي من الصحة، ولكن علينا ألا ننسى أن ما يحاول فضحه من طواعية يبديها مصطلح المجتمع

(٩) انظر مثلاً تلخيص دور النقابات التونسية في مواجهة الدولة الأحادية بين العامَيْن ١٩٧٥ - ١٩٨٦، في: محمد كرو، «المثقفون والمجتمع المدني في تونس،» في: الطاهر لبيب [وآخرون]، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٣٣٣ - ٣٥٠.

(١٠) يمثل مركز ابن خلدون في القاهرة هذه المدرسة، بحيوية ونشاط.

المدني في خدمة أغراض إيديولوجية لا يقتصر عليه، فهذه حال قسم كبير من مفاهيم العلوم الاجتماعية، التي تتضمن جانباً أداتياً إيديولوجياً. ولكن هذا الرأي نفسه يخطئ خطأً فادحاً، إذ يتجاهل حداثة المد الإسلامي، الذي سخرت هذه الأداة لمواجهته، ويعتبره جزءاً من عملية إحياء البنى التقليدية الأهلية، هذا إضافة لتجاهل التغيير الجذري في الوظيفة الاجتماعية والسياسية للبنى التي يعاد إحياؤها في ظروف تمايز الدولة والمجتمع ضمن وحدتهما في حداثتنا المشوهة.

ويخلط برهان غليون، الذي يمثل هذا الرأي النقدي، بين المصطلحات «مدني» وما قبل سياسي ليكون باستطاعته أن يدعي فيما بعد، أن البنى الاجتماعية «ما قبل الدولة»، مثل العشيرة، بقيمها التكافلية وعصبيتها، تشكل جزءاً من المجتمع المدني الذي يبقى بعد تأسيس الدولة. وبحسب غليون لا يختلف المجتمع المدني عن الدولة بمجرد أنه يطرح سياسة ديمقراطية أخرى، وإنما بتجسيده لأنماط مختلفة من علاقات الأفراد ليس كمواطنين بل كمنتجين لحياتهم المادية، ومعتقداتهم ومقدساتهم ورموزهم[(١١)].

وهذا كلام صحيح طالما اعترف بحق الأفراد بالمشاركة في هذه الأمور، ولكن يبدو أن ترتيب الأمور تاريخياً كان معكوساً، إذ تطلب الاعتراف بالإنسان كمواطن ليكون هنالك معنى ما لفرديته. وفي وصف إعادة إنتاج البنى الجمعية: العائلة والعشيرة والروابط الأخرى، يصح استخدام كلمة فرد ككلمة فقط وليس كمفهوم. وإن ما يميز هذه البنى هو أن مشاركة الأفراد في إعادة إنتاجها غائبة تماماً، أو متخيلة كغائبة على الأقل في توارث هذه البنى. ومن نافل القول أنه لا شيء يعاد إنتاجه كما كان. فإعادة إنتاج العائلة كوظيفة إيديولوجياً للإجابة عن أسئلة الهوية عند الإنسان الحديث، تختلف عن إعادة إنتاجها كبنية اقتصادية. ولكن حتى في هذه الحالة لا تتحول العائلة إلى اتحاد يشارك فيه الأفراد، بل قد يتم الارتداد إليها، كبديل للنشاط الاتحادي في حداثة مشوهة.

---

(١١) برهان غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٨ (نيسان/أبريل ١٩٩٢)، ص ١٠٨.

إن التضحية بالفرق النظري بين المجتمع المدني وما قبل السياسي والأهلي (Community) يعني عدم قدرة هذه المفاهيم على «أن تصنع فرقاً» (to Make Difference) تحليلياً وإيديولوجياً أيضاً. وإذا كانت البنى العضوية تلعب دوراً مهماً في المجتمعات العربية، وهي تقوم بذلك قطعاً، فإنها تلعب هذا الدور من دون الحاجة إلى تسمية «المجتمع المدني»، وهو مفهوم ينتمي إلى سياق مختلف تماماً عن علاقة الدولة/ المجتمع/ الفرد. وهو سياق لا يفترض وجود الدولة فحسب (بل كان هو الدولة عند توماس هوبز)، بل يفترض درجة تطور تاريخي تسمح بتخيل علاقة الفرد/ المجتمع/ الدولة.

يمثل المفكر المغربي محمد عابد الجابري توجهاً حداثياً على الرَّغم من كونه تبسيطياً للمجتمع المدني. وهو بمفهومه ليس أكثر من المجتمع الديمقراطي، مجتمع تحكمه الأغلبية وتتوفر فيه حقوق المواطن الأساسية والتعددية واستقلالية القضاء[(١٢)]. وتنتمي مسألة المجتمع المدني برأيه إلى قيم المدينة ومؤسساتها الطوعية مقابل القرية وانتماءاتها المولودة.

يوضع المجتمع المدني في هذه الحالة مقابل البنى الجمعية، الأمر الذي يعيد إلى الأذهان تمييزات أصحاب العقد الاجتماعي. والسؤال بحسب الجابري هو: أي القيم تحقق في النهاية هيمنة اجتماعية، قيم المدينة أم قيم البداوة؟ وفي الحقيقة بالإمكان تخيل مجتمع مدني يتضمن كل هذه القيم، ولكن مع ذلك يعيد إنتاج نفسه كمجتمع مدني، ما دامت الهياكل الطوعية التعاقدية الاتحادية تحترم في الحيز العام من قبل الدولة ومن قبل القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة فيه، وكذلك من قبل الأفراد طوعاً أو بفعل سيادة القانون. وقد يتشكل المجتمع المدني من خلال حوار وصراع بين البنى الجمعية لدفعها تدريجياً إلى الحيز الخاص والبنى الحداثية في الحيز العام. وقيم المدينة ليست بالضرورة ديمقراطية، قد تكون أيضاً توتاليتارية في أسوأ حالاتها، وقد تكون بنى محافظة تعوض من القرية المفقودة، كما لا تقود فردية المدينة إلى الديمقراطية ضرورة، بل قد تقود إلى تذرير العلاقة

---

(١٢) محمد عابد الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣)، ص ٥. ويطور محمد كرو هذا الرأي معتبراً المجتمع المدني «فضاء المواطنة والحريات». انظر: كرو، المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

مع الأمة، ثم إلى علاقة مباشرة معها من دون وساطة البنى الاجتماعية المحطمة، محولاً الأمة بالتالي إلى نوع من بنية جمعية عامة ومجردة (فاشية) لا تقل قمعية عن البنى التقليدية، ولكن تقل عنها حميمية.

وكما قد تقود المقابلة المطلقة بين المجتمع والدولة إلى مواقف متخلفة معادية للسياسة وإلى تقديس التخلف والولاءات الصغيرة من جهة أولى، والسوق الرأسمالية التابعة ضد التنمية من جهة ثانية، كذلك قد تقود المقابلة المطلقة بين المجتمع المدني والبنى الجمعية إلى توتاليتارية الأمة أو المجتمع المجرد على حساب الانتماءات والولاءات الصغيرة.

إذا كان المجتمع المدني مجال المؤسسات الوسيطة (صيغة مونتسكيو بحسب تشارلز تايلور) وليس فقط مجال المؤسسات التعاقدية للأفراد مقابل «علاقاتهم الطبيعية» (صيغة جون لوك)، فإنه من الضروري الإصرار على أهمية كافة البنى الوسيطة: المؤسسات الأهلية والحركات والمنظمات (من الكنائس وحتى الأحزاب السياسية ومؤسسات الدعم المتبادل) كلها ذات أهمية كامنة. ومع أن النزعة القومية تميل إلى إدانتها كجزئية بحكم التعريف، فإن هذه الجزئية تحديداً هي أفضليتها، لأنه في مثل هذه الوحدات الاجتماعية الجزئية يجد الناس القدرة للتعبير عن صوت جماعي، كما يجدون إمكانية نسج العلاقات الشخصية المباشرة والمتميزة. هذه البنى الوسيطة هي أيضاً «الدفاع الحاسم عن الهويات الجزئية المتميزة أمام الجماهيرية وضد الأوليغاركية»[١٣]، ولكن قبل إعادة الاعتبار لهذه البنى الوسيطة علينا أن نضيف أنه خلافاً لأوروبا القرن العشرين فإن الأمة في البلدان العربية ليست طاغية أو مسيطرة لتهدد هذه البنى، وإنما هي ذاتها مهددة، بل وغير معترف بها من قبل قوى عديدة محلية وعالمية[١٤]. وبعامة، فإن تقييم كالهون (Craig Calhoun) أعلاه للقوى التي تؤلف المجتمع المدني صحيح بالنسبة إلى المجتمع الديمقراطي، أي لمجتمع أنجز الشروط

---

(١٣) Craig Calhoun, «Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-determination,» *International Sociology*, vol. 8, no. 4 (December 1993), p. 393.

(١٤) وليس من قَبيل المصادفة أن يساوي المؤلف نفسُه العروبةَ مع السلافية كهوية، وأن يساوي Pan-Arabism بـ Pan-Slavism، مع أن المشترك الوحيد بينهما هو المقطع Pan.

التاريخية اللازمة لإعادة إنتاج الديمقراطية البرلمانية. والقضية في بلد حديث غير ديمقراطي أن البنى التقليدية قادرة على القيام بدور وسيط بين السلطة والفرد، لأنها تلعب دوراً قمعياً في العلاقة مع الفرد فتظلله بنوع من الحماية، ليس كفرد مستقل ذي حقوق وإنما كخلية فيها، ومن خلال اعترافها باستبدادية الدولة وليس من خلال رفضها لها. وليس بمقدور المنظمات ذات الطابع الطوعي القيام بدور الوسيط لأنها قائمة على أفراد، ولكنهم عديمو الحقوق. وربما كانت هذه معضلة هذه المؤسسات الأساسية أنها غير قادرة على تقديم حماية للأفراد أمام تعسف الدولة، أو على إعادة إنتاج ذاتها كإحدى مظاهر السوق المحلية.

تظهر هذه المناقشة التي لا مكان هنا للاستفاضة فيها، أن المسائل المتعلقة بها لا تستنفد من خلال تدقيق لتعريفات الصفة «مدني». ولا بدَّ من أخذ السياق التاريخي في الحساب النظري. وفي مراحل تصعيد إرهاب الدولة قد تلعب البنى التقليدية دوراً مخففاً من وطأة الاضطهاد، ولكن في مرحلة الإصلاح الديمقراطي، فإن هذه البنى قادرة على تفريغ الإصلاح من أي معنى، بخاصة إذا احتلت تعدديتها محل التعددية السياسية. أما في المجتمعات الديمقراطية الحديثة، فقد تشكل هذه البنى إحدى الإجابات عن مسألة هوية الإنسان المعاصر وغربته.

قد يصلح مفهوم شمولي للمجتمع المدني من أجل إثارة المناقشة ولكن ليس أكثر. فنجاعته التحليلية مشكوك فيها في حالات كالحالة العربية، لا هي قبل حداثية ولا هي ديمقراطية[١٥].

ويصدق الجابري وغيره من المفكرين العرب، بإشارتهم إلى أن الديمقراطية الليبرالية نشأت من خلال آليات داخلية وبموازاة لنشأة الدولة الحديثة ذاتها، وأن هذه الآليات قادت إلى تكون المجتمع المدني بمؤسساته الاقتصادية (شركات، بنوك) والاجتماعية (نقابات، روابط) والسياسية

---

(١٥) يؤكد التحليل أعلاه، إلى حد ما، وجاهة القلق من دقة وعلمية المجتمع المدني كأداة تحليل، وأفضلية التركيز على «الدولة القومية» في مجال العلوم السياسية، كما يعبر عن هذا القلق بصراحة عند غيدينز. Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge: [n. pb.], 1985), pp. 2-21.

(أحزاب، مجالس منتخبة) والثقافية (مدارس، جامعات، وسائل اتصال حديثة). في حين أن الدولة في الأقطار العربية، مثلها في بقية المستعمرات، فرضت من الخارج، وقد شكلت الدولة، كأداة التحديث الأساسية، أو ورثت عن الاستعمار المؤسسات التي احتاجتها. وقد كان الاستقلال يعني تأميم هذه المؤسسات وتوظيف النخب المحلية. ولم تختلف بذلك عملية رقابة الدولة على المجتمع، حتى في الفترة الأكثر تعددية ما بين الحربين أو في السنوات الأولى بعد الاستقلال. لقد كانت مدينة ضخمة مثل القاهرة محرومة من مجلس بلدي محلي، حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وعندما تشكلت البلديات في الوطن العربي كانت عموماً جهاز دولة أكثر منه اتحاداً محلياً يقدم خدمات للسكان.

إضافة إلى ذلك، فقد كان عامل تماسك الديمقراطيات الأوروبية هو الأمة. والأمة هي الوجه الآخر للمجتمع المدني. والبلدان العربية لم تبن أمماً ولم تبنها الأمة وإنما كانت دائماً، بنظر ذاتها أيضاً، متورطة في أزمة شرعية قومية على اعتبار أنها نتاج عملية تجزئة. لم تبن البلدان العربية أمة ولا مجتمعاً، بل دولة فحسب، أو للدقة سلطة (المعادلة التي يطرحها هذا الكتاب هي: دولة/ أمة حديثة = سلطة فقط).

لم تتطور الدولة العربية عضوياً من خلال علاقة مع القوى الاجتماعية المحلية: رأس المال، «السوق»، المجتمع المدني. كما لم تطور تدريجياً وظيفتها التعميمية الكونية بتوحيد قومي للاختلافات ولجزئيات المجتمع المدني ومصالحه المتضاربة، وإنما جعلت وعاءً خارجياً يحتوي هذه النزاعات. في مثل هذه الحال تسجل القوى التقليدية نوعاً من المقاومة لأنها قوى طاردة عن المركز. وعندما تصبح المقاومة، مجرد المقاومة، قيمة تثير الإعجاب بنظر المهزومين تلصق صفة «مدني» حتى بهذه القوى لأنها أصبحت محملة بمعانٍ إيجابية.

يحول نزيه الأيوبي التمييز بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي[(١٦)]

(١٦) يميز الأيوبي بين المجتمع المدني (Civil Society) وأطرافه المدنية (Civic) الأقرب إلى الدولة والحيز السياسي؛ وتتضمن تلك الأطراف الاتحاد والروابط والأحزاب السياسية. وكان من الأيسر التمييز بين المجتمع المدني والمنظمات المدنية.

جسراً لمرور كل ما من شأنه التقليل من أهمية دور الدولة، ليجد نفسه في النهاية، من دون أن يدري، في موقع واحد مع نظرية صراع الثقافات. لقد نجحت الدولة في رأيه بمحاصرة المجتمع في الخمسينيات والستينيات، وقد حلت النتائج الكارثية في السبعينيات والثمانينيات. ولكن النتيجة المطلوبة ليست العمل السياسي وتغيير نظام الحكم في مجتمعات لا يتضح فيها بديل للدولة، كأداة تنمية وتحديث وإنما «الطريق الوحيد لتجنب الحصار هي بعث الحياة في كل المؤسسات تحت السياسية للمجتمع المدني بضخ دم جديد وإحياء القوى الاجتماعية المختلفة... وهذه تتضمن المساجد والزوايا والأخويات والتضامنات، التي عادت القوى الشعبية إلى تبنيها في وقت ما زالت فيه النخب القومية واليسارية تصارع لتحويل مؤسساتها المدنية، بما في ذلك منظمات حقوق الإنسان إلى بنى حيوية قادرة على تحديد المجتمع المدني (ويرجع ذلك جزئياً إلى أنها لم تتخلص من رهانها على الدولة)... من غير الممكن إعادة بناء المجتمع المدني في العالم العربي على أساس تشكيل بعض الروابط الصغيرة هنا وهناك. للتفكير الاستراتيجي أهمية حاسمة ولكن هذا لا يعني التشبث بالدولة أو سياسة الدولة، بل يجب استيعاب السياسة، في ما وراء أو فوق الدولة، ويفضّل بمفاهيم المجالات الحضارية»(١٧).

يقع البحث عن السياسة خارج «ومن وراء وما فوق» الدولة بغير قصد في فرضيات أولئك الذين يطرحون السياسة بمفاهيم «الوحدات الحضارية»، كمفتاح لفهم الفرق بين السياسة الغربية والسياسة الإسلامية كما هي الحال عند هانتنغتون (Huntington). وكان آخرون قد أفردوا للحركات الإسلامية دوراً ديمقراطياً تلعبه على نحو موضوعي، من دون أن تدري؛ وذلك، بتشبيه دورها بالبروتستانتية والكالفنية في المجال الثقافي الأوروبي(١٨). وتثبت التجربة أن الحركات الإسلامية تلعب دوراً في دمقرطة الحياة السياسية العربية، ولكن ليس من خلال دورها الثقافي أو الأخلاقي وإنما من خلال

---

(١٧) Nazih N. Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London; New York: I.B. Tauris, 1995), p. 101.

(١٨) انظر: Ellis Goldberg, «Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33, no. 1 (January 1991), pp. 3-35.

العملية التقليدية والكلاسيكية للمأسسة وتطوير بنى ومصالح سياسية جزئية عند قوى إسلامية حزبية في مرحلة الإصلاحات الديمقراطية التي تقوم بها الدولة، أو في سياق أزمة الخيارات الإسلامية في إيران والسودان، أو لتحديد مسافة بينها وبين تدهور العنف المنفلت العقال إلى أحد أشد أعداء المجتمع بجانب الدولة القمعية، كما باتت عليه الحالة في الجزائر في النصف الثاني من التسعينيات.

إنه لأمر مذهل أن يعتقد باحث عربي بمستوى الأيوبي أن الحركات الإسلامية قوة مؤثرة معادية للدولة[١٩]، على الرغم من أن العلاقة الفارقة في تحديثها للدين الإسلامي، هو تحويلها الإسلام إلى إيديولوجيا دولة أو في معارضة الدولة، والأمر سيان. العداء للدولة (Anti-Statism) هو في المجتمع الحديث توجه معاد للديمقراطية. فالديمقراطية في نهاية الأمر عملية سياسية، هدفها نظام الحكم الديمقراطي وحلبة عملها هي الدولة. ولكن الحركات الإسلامية الأساسية ليست قوى معادية للدولة، ولا هي هادفة إلى تقوية إعادة إنتاج المجتمع لنفسه ضد الدولة، وإنما هدفها المعلن هو السيطرة على الدولة، هذه الدولة الإقليمية العربية كما نعرفها، وليسمها من شاء دولة قومية. وتفترض الحركات الإسلامية الحديثة وتذوت ضمناً أو علناً الدولة وخطابها القومي وتقوم بأسلمته[٢٠]. والحركات الإسلامية ليست لاديمقراطية كالعائلة والعشيرة (باعتبارها خارج الدولة أو لا دولة)، وإنما هي غالباً معادية للديمقراطية (في الدولة)، إلا إذا أجرت إصلاحاً ديمقراطياً كما يحصل عند بعضها حالياً، وذلك نتيجة لأزمة البديل الذي تطرحه ولاندماجها في العمل السياسي والنقابي واتصالها مع بقايا العمل اليساري والقومي التي غالباً ما يستخف بها، وليس نتيجة لسيطرتها على المساجد والزوايا.

يمكن تفهم عزوف بعض المفكرين العرب عن السياسة في المرحلة

---

(١٩) Ayubi, *Over-stating the Arab State*, p. 100.

(٢٠) يتفق الكاتب هنا مع مصطلح Hyper-Nationalism الذي استخدمه الباحث عزيز العظمة، كما يتفق مع تقييم سامي زبيدة في كتابه: سامي زبيدة، **الإسلام: الدولة والمجتمع**، ترجمة عبد الله النعيمي (دمشق: دار المدى، ١٩٩٥)، ص ٥١ ـ ٥٣.

الراهنة. عودتهم إلى المجتمع هي نوع من الهروب من كل ما يمت إلى الدولة القهرية بصلة، بما في ذلك المؤسسات غير الحكومية الحديثة. وتأكيدهم على البنى التقليدية التي نجحت بالصمود أمام قمع الدولة، هو هروب من السياسة كما تمليها الدولة الدكتاتورية. و«الجماهير» بحسب برهان غليون استوعبت مبكراً الإمكانية الوحيدة المتبقية، وفي الوقت الذي كان التردد والذهول غالباً على المثقفين العرب، اكتظت المساجد بشباب يبحثون عن هوية وإيديولوجيا معادية للدولة. لو كان الموضوع مسألة هوية فحسب لاتفقنا مع برهان غليون، ولكن الواقع الاقتصادي/ السياسي (واقع الحداثة المشوهة)، يطبع كل شيء بطابعه. لقد تحول النشاط الإسلامي عملياً إلى نوع جديد من النشاط السياسي وغير الحكومي. والصورة معكوسة تماماً عن تلك التي يرسمها كل من نزيه الأيوبي وبرهان غليون، إذ إنه في الوقت الذي انشغل فيه التياران القومي واليساري بالمنظمات غير الحكومية، كان الإسلاميون يتحولون إلى السياسة، إلى الدولة.

هل نحن أمام خيارين لا ثالث لهما: إما استيراد جاهز لنماذج من عمل المنظمات المدنية في الغرب، وإما اعتبار المؤسسات الجمعية خارج الدولة هي مسرح التغيير؟ هذا الخيار وهم، لأن شقيه يفتقران إلى علاقة ناضجة مع الواقع المركب. فكما لا يمكن استيراد الأمة، كذلك لا يمكن استيراد المجتمع المدني. أما وجود مؤسسات جمعية خارج الحداثة المشوهة القائمة، وغير ملوثة بلوثتها، فهو وهم، مجرد وهم.

ومثل حوارات أخرى عديدة لا يتمالك الحوار حول المجتمع العربي نفسه، إلا أن ينشق إلى قطبين:

١ ـ حداثة مستوردة جاهزة تحاول خلق حيز عام مقابل الدولة، ولكنها تختزل معناه إلى مؤسسات أو «منظمات المجتمع المدني»[٢١].

---

(٢١) يعرّف سعد الدين إبراهيم المجتمع المدني، على أنه المؤسسات المدنية، بما فيها الأحزاب السياسية والمؤسسات غير الحكومية: Ibrahim, «Civil Society and Prospects for Democratization in the Middle East,» p. 28.

وهو يتابع تطور هذه المؤسسات في التاريخ العربي الحديث. لكن توجهه لهذه المؤسسات شكلاني؛ فحقيقة أن قوى معادية للديمقراطية، مثل الحكومات نفسها، وقوى إسلامية تسيطر على =

٢ ـ محاولة أخرى في اللاتسييس تتوج البنى التقليدية على عرش المجتمع المدني. لذلك ما تلبث المناقشة حول الديمقراطية أن تتحول إلى مناقشة ثقافية. وما كان من المفروض أن يكون مناقشة سياسية حول الوكالة الاجتماعية ـ أيّاً كان تعريف كلمة اجتماعي ـ لحمل نماذج ديمقراطية وتطبيقها[٢٢] في الوطن العربي، إلى مناقشة حول تعريفات المجتمع المدني.

ثانياً: مسألة ثقافة؟

في المناقشات الغربية المتطرقة إلى الدولة والمجتمع في التاريخ الإسلامي اعتاد الاستشراق الكلاسيكي أن ينسب لـ «الإسلام»، على افتراض أنه أسلوب شامل في الحياة، تأثيراً نكوصياً: «يمكن وصف الحكم التقليدي في الشرق الأوسط على أنه استبداد شرقي... فالدولة أقوى من المجتمع... وواقع الحكم يساير النظرية الإسلامية في السياسة كما تُغرس في المؤمنين جيلاً بعد جيل»[٢٣]. وقد منع هذا التأثير المفترض تطور المجتمع المدني شرط الديمقراطية الأولي. ولكن هذا التوجه الاستشراقي أصبح عرضة للتغيير بعد اندلاع الثورة الإيرانية في نهاية السبعينيات، ففجأة تبين للمستشرقين أنه يوجد الكثير من المجتمع والقليل من الدولة في «الإسلام»[٢٤]. لقد ادعى علم الاجتماع الغربي أن المجتمع الإسلامي كان يفتقر إلى مؤسسات المجتمع البرجوازي المستقلة، التي كسرت قبضة

= عدد كبير من هذه المؤسسات، لا يغير في دورها البناء في عملية الدمقرطة، لأنها تؤدي إلى اعتدال هذه القوى (ص ٥). هذه الشكلانية مسؤولة عن الخلط بين المؤسسات المدنية في لبنان بالمؤسسات الكويتية، والإشادة بها بوصفها متطورةً، مقارنةً ببقية الدول العربية (ص ٤٣). إن كون هذه المؤسسات طليعة تعريف المجتمع المدني في الغرب بعد سلسلة طويلة من التمفصلات، وتحقيق النظام الديمقراطي، لا يعني أن تاريخ المجتمع المدني، تاريخ هذه المؤسسات.

(٢٢) قلنا إنه لا يمكن استيراد المجتمع المدني. ولكن الكاتب يجرؤ على القول بأنه يمكن استيراد نماذج جاهزة (Modular) للديمقراطية البرلمانية، وليس من الضروري أن تتوافر شروط نشأتها التاريخية كافة في أوروبا، لكي يكون بالإمكان تطبيقها إذا توفرت النخب المستعدة للقبول بقواعد النظام الديمقراطي، أو المستعدة لفرض هذه القوى.

(٢٣) Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (London: Frank Cass, 1994), p. 8.

(٢٤) حول هذا الموضوع، انظر: Yahya Sadowski, «The New Orientalism and the Democracy Debate,» *Middle East Report*, vol. 23, no. 4 (July - August 1993).

الإقطاع العنيدة على الغرب. وطبقاً لوجهة النظر هذه، كان المجتمع الإسلامي يفتقر إلى المدن المستقلة والطبقة البرجوازية المستقلة والبيروقراطية العقلانية والمحاسبة القانونية، والملكية الشخصية ومجموعة الحقوق التي تجسد الثقافة البرجوازية. ومن دون هذه العناصر المؤسسية والثقافية لم يكن هنالك في الحضارة الإسلامية ما يتحدى قبضة التقاليد اللارأسمالية المميتة. ومن الممكن تلخيص وجهة النظر الاستشراقية حول المجتمع الآسيوي بفكرة أن «المبنى الاجتماعي للعالم المشرقي تميز بغياب المجتمع المدني، أي بغياب تلك الشبكة من المؤسسات المتوسطة بين الفرد والدولة»[(٢٥)].

من ناحية أخرى، فإن مجتمع إرنست غلنر المدني المؤهل لإنجاب الصناعة والتجارة والتنظيم الحداثي للدولة، يجب ألا يكون نشيطاً أكثر مما ينبغي، لأن عليه أن ينتج من دون التعبير عن طموحات بالسيطرة على الدولة[(٢٦)]. غياب الفاعلية السياسية سوية مع الفاعلية الإنتاجية العالية ومجتمع أنشط اقتصادياً منه سياسياً هما الشرط التاريخي لنشوء المجتمع الرأسمالي الحديث. وبين الكثير أو القليل من المجتمع أو الكثير والقليل من الدولة، لن يكون بالإمكان، كما يبدو، الوصول إلى تلك النقطة من التوازن الدقيق التي تؤدي إلى مجتمع الحداثة، أو، وهذا الاحتمال أكبر، يتم تركيب هذا التوازن نظرياً بأثر رجعي بعد تحقيق المجتمع الحديث والديمقراطية، وهو ما يفعله عادة المنظرون أمثال غلنر، ولكن ما الحاجة إلى إيجاد نقطة التوازن الدقيقة هذه حينئذٍ؟ فهي بحكم تعريفها وقعت مرة واحدة تاريخياً لحظة تشكل الحداثة الغربية.

لا ترجى فائدة ما من المناقشة النظرية للسؤال، لماذا لم تنشأ الديمقراطية في الشرق الأوسط، لأن نشوء الحالة الديمقراطية في تاريخ العالم لم تكن القاعدة بل الاستثناء. وقد يكون مثمراً من الناحية النظرية

---

(٢٥) Bryan Turner, «Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam,» in: Asaf Hussain, R. Olson and J. Qureshi, eds., *Orientalism, Islam and Islamists* (Brattleboro, Vermont: Amana Books, 1984), p. 26.

(٢٦) Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 286-287.

التعامل مع السؤال: لماذا نشأت الديمقراطية في أوروبا؟ ولا يمكن في الواقع الاجتماعي التاريخي المركب حصر العوامل بعينها التي أدت إلى نشوء الديمقراطية الحديثة في أوروبا تحديداً، وتبقى المهمة العلمية في طرح نماذج تتنافس في قدرتها على تفسير عملية نشوء الظاهرة.

وفي أحد الأعمال الأصيلة حول نشوء الديمقراطية يدعي بارنغتون مور (Barrington Moore) أن «أهم جوانب الإقطاع الأوروبي التي ساعدت على نشوء الديمقراطية هو فكرة حصانة بعض الجماعات والأفراد أمام الحاكم، إلى جانب مفهوم مقاومة النظام غير العادل ومفهوم التعاقد كعملية ارتباط متبادل يقوم به أفراد أحرار. . . هذا المركب من الأفكار والممارسات يشكل إرثاً قروسطياً حاسماً، في أهميته للتصورات الأوروبية حول المجتمع الحر. وقد نشأ هذا المركب في أوروبا وحدها. هنالك فقط نشأ ذلك التوازن الدقيق بين الكثير والقليل من السلطة الملكية التي أفسحت مجالاً للبرلمانية. . .»[٢٧]. هذا المركب هو من الفرادة إلى درجة أنه من غير الممكن ذكر بلد واحد من آسيا أو شرق أوروبا، من دون أن يحيد عنه بهذه الدرجة أو تلك. ولكن هذا لا يعني أكثر من أنه توجد عملية أصلية واحدة، وهذه بديهية. ولا يجب أن يعني ذلك بأية حال، أن تحقيق الديمقراطية كان ممكناً مرة واحدة. فهنالك فرق بين عملية نشوء الديمقراطية تاريخياً واحتمالات تحقيقها.

يختلف التوجه إلى العلاقة مجتمع/دولة في الإسلام بحسب التغير في النظرية السياسية الغربية وتفسيراتها لتاريخ الديمقراطية في «الغرب». فإذا اعتبرنا أن الخلفية التاريخية لنشأة الديمقراطية هي مجتمع قوي ودولة ضعيفة، يتم لوم المجتمع الضعيف في العالم الإسلامي لانعدام الديمقراطية. وإذا اعتبر الشرط التاريخي ضعف المجتمع سياسياً وفاعليته اقتصادياً يتم تحميل المجتمع الإسلامي الأقوى مما ينبغي مسؤولية غياب الديمقراطية.

في مقال نشره قبل خمسة وعشرين عاماً يعدد شارل عيساوي العوامل

---

(٢٧) Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Harmondsworth: [n. pb.], 1979), p. 415.

التي تعيق تطور الديمقراطية البرلمانية في بلدان الشرق الأوسط. ويقول عيساوي إن التفسير المنتشر في «الغرب» ينطلق من استحالة غرس ظاهرة أوروبية مركبة، مثل الديمقراطية، فورياً في تربة غير ودودة لم تنتج حتى الآن سوى الاستبداد، كتربة الشرق الأوسط، في حين أن التفسير الأكثر انتشاراً في الشرق الأوسط يحمّل مسؤولية عدم نجاح الديمقراطية لعوامل أجنبية وفي مقدمتها الاستعمار. وهنالك تفسير ثالث «مقبول في الشرق كما في الغرب» ينطلق من أن «الشرق الأوسطيين عاجزون بفرديتهم الشديدة عن تحقيق درجة التعاون المطلوبة لتوظيف ناجح للديمقراطية»[٢٨]. ويضيف هو إلى هذه الصورة العوامل الاجتماعية: «وباختصار فإن قناعة الكاتب هي أن الديمقراطية لا تزدهر في الشرق الأوسط المعاصر لأن قاعدتها الاجتماعية والاقتصادية غير قائمة بعد»[٢٩].

من دون حاجة لمناقشة القاعدة الاجتماعية للديمقراطية التي تستخلص عادة بأثر رجعي كتعميم من التجربتين الأوروبية والأمريكية، وليس من الهند مثلاً، فإنه من الواضح أن الفردية ليست تفسيراً مقبولاً لانعدام النشاط الاتحادي الذي يقود إلى الديمقراطية. فنظريات التعاقد الاجتماعي مقبولة كنماذج نظرية فحسب لتفسير نشوء المجتمع المدني، ولتبرير مواقف إيديولوجية وحقوقية في الوقت ذاته. ولكن هذا لا يعني أن التعاقد والاتحاد هما شرطان ضروريان وكافيان يقودان كونياً نحو الديمقراطية. وعلى أية حال تبقى الفردية من شروط التعاون والتعاقد وليس من معوقاته.

فضلاً عن ذلك، لا مجال لتثبيت الفردية كميزة ثقافية لشعوب الشرق الأوسط. إن تجريدات عيساوي الأبسط هي الأكثر إقناعاً. فادعاؤه أن الجماهير الواسعة في الشرق الأوسط متورطة في محاولة تأمين حاجاتها اليومية، وأن المشاركة في الحياة العامة هي رفاهية متاحة للقلة، هذا الادعاء يبدو بسيطاً ولكنه أكثر عقلانية من الادعاءات السابقة.

---

(٢٨) Charles Issawi, «Economic and Social Foundations of Democracy in the Middles East,» in: Abdulla M. Lutfiyya and Charles W. Churchill, eds., *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures* (The Hague: Mouton, 1970), p. 260.

(٢٩) Issawi, Ibid., p. 261.

يفترض التوجه الثقافي للديمقراطية مصدرين أساسيين للثقافة السياسية العربية، كلاهما غير ديمقراطي وهما «الإسلام» و«القومية»[٣٠]. وليس من الواضح كيف من المفترض أن يكون الدين ديمقراطياً. لذلك، كما يبدو، يفترض بالإسلام أن يكون أكثر من مجرد دين. إن مجموع الظواهر غير الديمقراطية في الوطن العربي هي ما يطلق عليه تسمية إسلام أو قومية، والسؤال هو فقط: من هو شرير المرحلة؟ ولكن بعد إدانة الإسلام بعامة، والقومية بخاصة، نبقى مع الدولة القطرية المعادية للقومية والتي كانت حتى الآن حصن الدكتاتوريات. وحقيقة أن أي إصلاح ديمقراطي من الأعلى يتم الآن في هذه الدولة هو عبارة عن تنازل في الصراع مع القوى الإسلامية ليست ذات بال، بالنسبة إلى أصحاب التوجه الثقافي. وهذا لا يعني بالطبع أن «الإسلام» و«القومية العربية» وكلاء للديمقراطية. ما يوجد في الواقع الاجتماعي والسياسي هو أنماط عينية من التدين الإسلامي وأنماط عينية من السياسة القومية العربية يتوجب الحكم عليها في سياقها التاريخي ودورها ووظيفتها وليس من منطلق تعريفات لجوهرها المزعوم.

وبحسب إيليا حريق يجد الباحث في «الإسلام» فكرة تكامل الفرد في مقابلة مع فكرة العضوية الكاملة في الجماعة الأهلية. ولكن أليست هذه قضية الجماعة الأهلية في كل الثقافات، وما وجه الإسلام في هذه المعضلة؟ وطبعاً ما دام كل ما في الثقافة الإسلامية إسلامياً يستطيع المرء أن يترك كلمة جماعة هكذا من دون ترجمة في النص الإنكليزي (Jama'a) لتترك طابعاً سحرياً غامضاً خاصاً، ثم يدعي أن الحقوقيين المسلمين المعاصرين يعتبرونها المجتمع المدني[٣١]. ويدعي الكاتب نفسه أن مصدر الثقافة السياسية العربية الثاني، أي القومية العربية، هو أيضاً الأكثر إزعاجاً. فقد أثبتت القومية أنها أقل تسامحاً، وفي النظرية والتطبيق سمحت بهامش من الديمقراطية أقل مما سمح به «الإسلام». لقد كانت القومية مهتمة بصفة خاصة بتأكيد الهوية

---

(٣٠) انظر مثلاً: Iliya Harik, «Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World,» *Journal of Democracy*, vol. 5, no.3 (July 1994), pp. 43-56.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤. ومفكرٌ حداثيٌّ، مثل محمد عابد الجابري، يُعتبر في هذا النص مفكراً إسلامياً.

الذاتية وإنجاز الحرية من الاستعمار، ولذلك أكدت برأيه على التجانس والوحدة السياسية والشخصية القومية، مفسحة هامشاً ضيقاً جداً للتنوع. ولكن من غير الواضح أبداً أي قومية أقل تسامحاً من أي إسلام؟

لا تترك القومية بما هي قومية مجالاً للتعددية. لقد تاقت القومية الديمقراطية في أوروبا أيضاً إلى التجانس والوحدة في الثقافة واللغة، وقد جعل هذا التجانس من قبل بعض المفكرين أحد العوامل التاريخية المساعدة على نشوء الديمقراطية. على العموم، لا تفسح القومية مجالاً للتنوع ويجب أن تتوفر القوى الاجتماعية والسياسية التي تجبرها على التسامح مع التعددية. ليس هنالك في الواقع قومية ديمقراطية وإنما تيارات سياسية قومية عينية مؤطرة في إطار ديمقراطي، هو إطار الدولة القومية الديمقراطية. وما التعددية الثقافية التي تبنى على التسامح المتبادل بين انتماءات وثقافات وهويات قومية متباينة إلا تطور متأخر في الديمقراطيات الليبرالية. وأخيراً وليس آخراً، طورت الحركة القومية العربية بعض الصيغ الليبرالية، وأخرى ديمقراطية راديكالية وصيغاً دكتاتورية وسلطوية. وخلافاً لما يدعي بعضهم لم تطور الحركة القومية العربية نظرية توتاليتارية في الدولة. وقد تكون الحال معكوسةً، في النظرية على الأقل. ونحن لا ندعي أن القومية العربية كانت ظاهرة ديمقراطية، ولكنها لم تكن السبب الجوهري وراء انعدام الديمقراطية. ومثل حركات قومية وتيارات قومية عديدة أخرى، لم يكن للفكر القومي العربي نظرية مركبة في الدولة. أما مطلبها المتعلق بالوحدة العربية أو بنوع متطور من التعاون العربي، فلم يقيض له التحقيق. ولذلك بقيت إيديولوجيا أنظمة سلطوية أو حركات معارضة أو أحلام أمة محبطة. وتبدو القومية العربية للكثيرين في أيامنا مشروعاً لاعقلانياً وجنونياً. ولكن يبدو لي أن الكثير من الممارسات غير الديمقراطية في الوطن العربي يمكن تفسيره لا بنجاح القومية العربية بل بإخفاقها.

بالإمكان تلخيص «الثقافة السياسية العربية» برأي كدوري ببراديغمين: **أولهما** حلقة لا تنتهي من الأنظمة القمعية التي تقود إلى العنف الذي ينجب من جديد أنظمة قمعية، ليجد الوطن العربي نفسه عالقاً في تناقض: «ويفضي إصلاح الأنظمة القمعية والفاسدة باستخدام القوة هو الآخر، إلى

نظام من النوع الذي لا يمكن الهروب منه بأساليب قانونية منظمة»[٣٢]. توازن القوى بين ضباط عرابي والقصر في مصر عشية الاجتياح عام ١٨٨٢، والمد والجزر في العلاقة بين السلطان العثماني ودستور عام ١٨٧٦، والانقلابات العديدة ضد وفي صالح ضباط الاتحاد والترقي، تمثل جميعها البراديغم نفسه، المتكرر في التاريخ السياسي للمنطقة كما يراه كدوري إلى العصر الحاضر. وحتى لو كان هذا البراديغم صحيحاً فإنه لا يفسر الكثير، لأنه يخلط سوية المحاولات الأولى لتحديد سلطة الاستبداد بالمحاولات غير الناجعة، لبناء حكم مدني في بعض الأقطار العربية بين الحرب العالمية الأولى وبداية الخمسينيات مع الأنظمة القومية الشعبوية، ومع أنظمة القمع الإرهابي العاري في السبعينيات والثمانينيات، ومع محاولات الإصلاح البرلماني في بعض البلدان العربية في التسعينيات.

أما البراديغم **الثاني** برأي كدوري فهو التأثير الساحق للفجوة بين الضباط المحدثين والجماهير التقليدية، التي لا تفهم الإصلاح أو كيفية التعامل معه، محولة الأجسام المفترض أنها تمثيلية إلى أوتوقراطيات، ليحكم بها أولئك الذين يعرفون مداخل النظام ومخارجه[٣٣].

إن علاقة «الجمهور» بالحداثة أكثر تركيباً من أن تنسب له التقليدية صفة ثابتة تلازمه ولا تفارقه. وأجرؤ على الذهاب إلى أن أوساط الناس الواسعة في الوطن العربي علقت آمالاً كبيرة على الحداثة، وأن هذه الآمال تحولت أوهاماً. وبمعنى ما فإنهم قبلوا الحداثة ولكنها لم تقبلهم. والادعاء بأن الملايين من الناس الذين تأثروا في الخمسينيات والستينيات بالتعليم المجاني والجيوش الحديثة والصناعة والتجارة، وتغير المبنى المهني للمجتمع والتعرض للمدنية وللمنتجات والحاجات الغربية ولوسائل الإعلام، والادعاء أن هؤلاء بقوا تقليديين وأنهم يفهمون ما يعنيه حكم الشريعة أكثر

---

(٣٢) Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, p. 21.

(٣٣) لا يعلّق إيلي كدوري وحده إخفاقَ الدساتير (في الامبراطورية، العام ١٨٧٦، وفي مصر العام ١٨٨١، وفي إيران العام ١٩١٥، وفي تونس العام ١٨٦٠)، على الفجوة بينها وبين ثقافة الجمهور الواسع وولاءاته، بل إن مجيد خدوري يفعل ذلك أيضاً. انظر: المصدر نفسه، الفصل ٣. انظر أيضاً: مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢).

مما يفقهون ما تعنيه الديمقراطية(٣٤). يخطئ الهدف تماماً، ويفوته فهم معنى الحداثة خارج أوروبا وأمريكا الشمالية. لم تترك الحداثة المفروضة من الخارج الناس على تقليديتهم. لقد تغيرت رؤيتهم للعالم تماماً، ولم يبق شيء كما كان عليه، حتى معنى التقليد ووظيفته تغيرت. وكذلك فإن فهم الناس للشريعة ليس أقل أو أكثر ارتباكاً من فهمهم للديمقراطية، ولذلك لا معنى للقول بأنهم، أي الناس البسطاء، أكثر تمسكاً بها من الديمقراطية، اللهم إلا في قضايا الأحوال الشخصية التي تعدل فيها الشريعة الإسلامية إلى نوع من الأعراف الملزمة اجتماعياً.

إلى جانب هذه التنظيرات الاستشراقية تفتق الحوار حول الديمقراطية في الوطن العربي عن نماذج عديدة من التعامل مع الديمقراطية كموضوع ثقافة. وكما يدعي حسن حنفي فإن ما يسيطر على السلوك السياسي، هو نظام من القيم المتراكم ثقافياً عبر التاريخ. وبهذا المعنى فإن ما تتم ممارسته في الحاضر هو التاريخ. ويجعل حنفي جذور العداء للديمقراطية خمسة: حرفية التفسير، وتكفير المعارضة، وسلطوية الإيمان، والوظائف التبريرية للعقل، وتدمير العقل(٣٥).

بالنسبة إلى الطاهر لبيب، كما بالنسبة إلى حنفي، تراكم الاستبداد عبر التاريخ العربي إلى درجة النموذج النفسي. ولا يفاجئه أن الكواكبي، متنور القرن التاسع عشر، استخدم في وصف الاستبداد كلمة «طبع». لقد وجد الكواكبي نفسه مضطراً للقفز فوق التاريخ العربي بمجمله من الخلفاء الراشدين الأوائل، وهم بحكم التعريف عكس الاستبداد، إلى الثورة الفرنسية مباشرة في بحثه عن نظام غير استبدادي يتطلع إليه العرب. يفضل الطاهر لبيب نفسه كلمة «براديغم» على طبع، جاعلاً الطريق الوحيد نحو الديمقراطية، يمر بكسر براديغم الطاعة، ويقصد بالطاعة، طاعة التقاليد الاستبدادية كما هي طاعة الامبريالية الغربية التي تتعامل مع موضوع الديمقراطية بما يتلاءم مع مصالحها.

---

(٣٤) Kedourie, Ibid., p. 1.

(٣٥) حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٧٥.

ما زال الفكر العربي في الواقع منشغلاً حتى عندما يناقش موضوع الديمقراطية المعاصرة بسؤال النهضة العربية إياه: «لماذا تخلف العرب/المسلمون في حين تقدم غيرهم؟» ولا يمكن فهم هذا النوع من الأسئلة من دون خلفية التقييم المضطرب للذات بعد آمال كبرى لحقتها سلسلة من الهزائم. منذ ميسلون عام ١٩٢٠ عندما سحق الجيش الفرنسي أول جيش عربي مشتتاً أول حكومة عربية ومحطماً التفاؤل العربي والثقة بأوروبا وبالحداثة إلى أن توالت الهزائم منذ عام ١٩٤٨ وحتى حرب الخليج، اصبح تقدم الآخرين يعني البقاء في الخلف. وبعد كل دورة تنتشر مثل الفطريات أدبيات التعامل مع الهزيمة. وسواء كانت هذه الأدبيات تلوم العرب أم الغرب، فإنها لا تحاول الإجابة عن السؤال العيني المطروح في كل مرة، ولكنها تحاول الإجابة عن السؤال القديم إياه، ولكن هذا السؤال هو من نوع الأسئلة التي لا إجابة لها. ولذلك، وبدلاً من التفسير نبحث عن أحد نلومه: الآخر، الذات، وكأن هنالك ذاتاً عربية جماعية أو داخلية. إن افتراض وجود ذات جوهرية أو آخر جوهري، هو المقدمة النهجية إلى التفسيرات الثقافية للفوارق السياسية والاجتماعية.

ولكن تبسيط التفسير الثقافي للديمقراطية، لا يتوقف عن تفسير ثقافي لانعدامها، بل يذهب إلى الادعاء أن شرط الديمقراطية السابق عليها هو تغيير عقلية العربي لكي يصبح مؤهلاً لممارسة الديمقراطية[٣٦]. ويذهب تسطيح النظريات الثقافية في السياسة أبعد بكثير مما قصده بعض أصحاب هذه النظريات الغربيين. وهذا أمر يمكن تفهمه من زاوية ضعف القوى الاجتماعية المؤهلة لحمل برنامج التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، ولا يمكن تفهمه إذا قصد به تبرئة النخب من أي ذنب، ورمي المسؤولية

(٣٦) كمثال على هذه النظرة للثقافة، انظر: ثناء فؤاد عبد الله، «خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٧ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٩. هذه الحاجة إلى تغيير العقلية لا تمنع الكاتبةَ من التأكيد، في نهاية المقالة، على الحاجة إلى التعامل عينياً مع القوى المؤهلة لحمل التغيير الديمقراطي وغير ذلك (ص٢٢). ولا يتغير هذا التقييم جوهرياً، بل يُمعن في التوجه الثقافي لموضوعة الديمقراطية بموضعته في الصدارة، لدى طرح خصوصيته في الوطن العربي، مع تطعيمه بنظريات البطريركية، في كتابها: ثناء فؤاد عبد الله، **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ٤٧ ـ ٥٤.

على الثقافة أو «العقلية» أو «الذهنية» غير الديمقراطية عند «الجماهير».

ويقترب التسطيح العربي لنظريات الثقافة الديمقراطية من النسبية الجديدة الآخذة بالانتشار في الغرب (Cultural Relativism) بما في ذلك الاستشراقية الجديدة. أما نظريات الثقافة السياسية الأعرق، فقد وضعت قيدين، من دونهما لا تفسر هذه النظرية الكثير، وقد تتدهور إلى بديل لنظرية العرق:

١ ـ تهتم النظرية بثقافة النخبة، في بلد ما، في مرحلة تاريخية محددة، ولا تتعامل مع الثقافة العربية أو الألمانية أو الإنكليزية. فالمصطلحات الأخيرة قد تعكس واقعاً، مثلما قد يعكس مفهومُ لونِ الجلد واقعاً أيضاً، ولكنه لا يفسر الكثير.

٢ ـ كذلك، فإن ثقافة النخبة ليست «واقعاً أو حقيقة صلبة» (Hard Fact)، وإنما متغير معرض ليد المصالح الخفية، وحسابات السلطة والقوة، أو على الأقل، لا تتحرك الثقافة بحرية مطلقة خارج مجال السلطة والقوة، وقد يتطور قبول التعددية السياسية لدى النخبة، نتيجة لحسابات توازن القوى في داخل النخبة الحاكمة المغلقة، وقد تتوسع حدود التعددية أو تثبت عن طريق التعود إذا أثبتت وظيفتها (Functionalism) في حدود علاقات القوى القائمة. وإذا نجحت قواعد اللعبة الجديدة بالتحول إلى فضائل تشكل جزءاً من الثقافة السائدة، فإنها تدعم إعادة إنتاج النظام القائم التعددي الجديد.

وطبقاً لروستو (Rustow) تنشأ الديمقراطية عندما تقبل النخبة، إما بالتدريج، وإما عند مفترق تاريخي، مبدأ التعددية السياسية. وما يهم في هذه المرحلة هو ليس قناعات النخبة بل أفعالها. ويكتسب الخيار الأداتي الذي تم قبوله قيمة أو يتحول إلى قناعة في مرحلة التعود أو الترويض[٣٧]. وفي كتابه الكلاسيكي **النظام التعددي** (*Polyarchy*) يؤكد روبرت دال (Robert Dahl)، أن نجاح الديمقراطية الليبرالية كان أكثر احتمالاً في حالة تطور التنافس السياسي الديمقراطي في نخبة مغلقة قبل المشاركة الجماهيرية «ولاحقاً

(٣٧) انظر: Dankwart A. Rustow, «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model,» *Comparative Politics,* vol 2, no.3 (April 1970). p. 357.

عندما سمح لقطاعات اجتماعية إضافية بالمشاركة، انضمت هذه إلى أعراف وممارسات تنافسية كانت قد طورتها النخب، وبعامة، قبلت هذه الأوساط الكثير، إن لم يكن كافة الضمانات المتبادلة التي نشأت عبر الأجيال. كنتيجة لذلك لم تشعر الطبقات الجديدة الملتحقة، ولا أصحاب المناصب المهددة بالعزل، أن تكاليف التسامح عالية إلى درجة أنها ترجح كفة القمع، وبخاصة أن القمع قد يتضمن تدمير نظام محكم من الأمن والضمانات المتبادلة»(٣٨).

لقد أثبتت دراسات معاصرة حول التحول إلى الديمقراطية، أن أهم محركات الانتقال هو الانشقاقات في أوساط النخبة الحاكمة وانتصار تلك الأوساط من النخبة المقتنعة أن أفضل طريقة لتأمين مصالحها هي لبرلة السلطة إجرائياً(٣٩). وتكون النتيجة عادة توسع العملية بالتدريج، بحسب أسوأ توقعات أوساط النخبة المعارضة التي حذرت من الليبرالية، أي أن كابوسها بتحول اللبرلة إلى مشاركة ديمقراطية واسعة يتحقق عادة.

يختلف تحقيق الديمقراطية بتبني نماذج جاهزة نسبياً عن عملية نشوئها التاريخية، كما لا ينتظر بالضرورة نضوج كافة العوامل التاريخية الضرورية لنشوئها. وهذه لم تتوفر كاملة في أي لحظة تاريخية، ولا في أي عقد أو حتى قرن من التاريخ. وما كان يتوفر هو شروط جزئية لديمقراطية جزئية. وقد أسهمت هذه الديمقراطية الجزئية بذاتها في إنضاج الظروف التاريخية لاستكمال عملية تطورها. ومشكلة الاستيراد الجاهز للنماذج الديمقراطية، وهو الأمر الوحيد المتاح ولا بديل منه لتحقيق الديمقراطية، أنه يتعامل مع هذه النماذج في عصر لا يقبل فيه، وبحق، التطبيق الانتقائي لهذه النماذج على قطاعات معينة من السكان. فالمفروض أن يشارك جميع المواطنين باللعبة الديمقراطية، قبل أن تسنح الفرصة لتأسيس قواعدها في أوساط النخب. ولكن

(٣٨) Robert Alan Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), p. 36.

(٣٩) انظر بخاصة: Guillermo A. O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Lawrence Whitehead, eds, *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986; 1991), vol. 4: *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*.

في غياب التزام القوى السياسية المتنافسة بالقواعد الإجرائية الديمقراطية، قد تؤدي انتخابات حرة وواسعة إلى انقلاب كما حصل في الجزائر.

فهل تقود هذه التركيبة التاريخية إلى توجه ثقافي في نظرية الديمقراطية غير مقصور على ثقافة النخب؟ وبما أن «الجماهير» في نهاية القرن العشرين ليست خارج اللعبة، أليس من المفروض أن تأخذ ثقافتها في الاعتبار؟ من المفارقات التاريخية أن الديمقراطية المطلوب تحقيقها في الوطن العربي، كما هي الحال في معظم بلدان العالم الثالث، أوسع وأعمق بما لا يقاس من الديمقراطية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وطابع المشاركة الواسعة فيها والذي لا يمكن تجنبه، أضاف تعقيدات جديدة على التعقيدات القائمة في تطبيقها. ولكن هذا كله لا يعني أن تجد النخبة نفسها حرة في توجيه الاتهام لما يسمى بالجماهير وثقافة الجماهير. فحتى الماضي القريب كانت النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية، وليس الجماهير، عدوة الاجراءات الديمقراطية. لقد شارك الشعب في الإجراءات الديمقراطية متعاملاً معها بجدية عندما كان الأمر متاحاً. ولم تكن معظم الانقلابات ثورات شعبية في الريف أو في أحياء المدن الفقيرة، بل كانت انقلابات تتم في المدينة، في أوساط الجيش والنخب الحاكمة. كما علينا أن نذكر أن سكان أحزمة الفقر (Poverty Belts) في المدن وأبناء الطبقات الفقيرة والفئات الدنيا من الطبقة الوسطى، لم يتبنوا برامج سياسية وإيديولوجيات معادية للديمقراطية في ظل نظام ديمقراطي، بل في ظل أنظمة قمعية وعلى خلفية اقتصادية واجتماعية أسهمت في هيمنة خطاب سياسي هو خطاب الخاسرين من الحداثة.

ثالثاً: الدولة التسلطية

لقد قسمت الانقلابات العسكرية الوطن إلى معسكرين من الأنظمة: «يعتمد الأول في بقائه على رأس المال السياسي المتجمع حول مفاهيم مثل القومية والراديكالية والثورة. . . . أما الثاني، فيعتمد في بقائه على علاقات القربى والعشيرة، ولكن قبل كل شيء على رأس المال والثروة»[40]. ويتطلب

---

(٤٠) انظر: Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, p. 447.

الأمر بالطبع أن نضيف أن النمط الأول لم يعتمد في أي مرحلة على رأس المال السياسي وحده، وإنما أيضاً على سياسة التنمية والتخطيط وتأميم رؤوس الأموال الأجنبية، وأخيراً وليس آخراً على قوة الدولة. وقد تعاظم دور المركب الأخير بوتائر متسارعة منذ هزيمة عام ١٩٦٧، مع استنفاد رأس المال السياسي والتخطيط الاقتصادي. كما علينا أن نضيف أن النمط الثاني تحالف ليس فقط مع البنية العشائرية للمجتمع، وإنما أيضاً مع المؤسسة الإسلامية، وفي بعض الحالات مع الأصولية الإسلامية ذاتها، ومع الدعم العسكري المباشر وغير المباشر من قبل الدول الغربية.

إلى جانب الأنظمة «الثورية» والأنظمة التقليدية، يتطلب التقسيم على هذا المستوى إضافة نمط ثالث وهو الدولة شبه الليبرالية: السودان في بعض المراحل، واليمن ولبنان ومؤخراً الأردن[٤١]. والحق، إن هذا النمط يشمل نماذج مختلفة تماماً. وتشابه تجربة التعددية السودانية التجربة السورية بعد الاستقلال مباشرة والمصرية قبل العام ١٩٥٢. أما الحالتان الأردنية والمغربية، حيث يتجلى الإصلاح كليبرالية بمرسوم ملكي، فعلى الرغم من هامش الحريات الذي تسمحان به إلا أنهما تطوران بذلك آلية تمنع الديمقراطية من الانتقال إلى دمقرطة النظام السياسي بأسره.

في بعض الأنظمة العربية أفرزت الدولة (أود أن أسميها هنا Senior State) دولة صغيرة (Junior State). **الأولى** تتألف من رأس النظام وعشيرته وجهاز الأمن والاستخبارات والجيش، أما **الثانية**، فتتألف من مجالس النواب والحكومة. تمارس التجربة الديمقراطية في الدولة الصغيرة بما في ذلك الانتخابات وحرية محدودة في التعبير، وشفافية ومساءلة ومحاسبة محدودة. وهذا كله لا ينطبق على الدولة الكبيرة. وكل ما هو مسموح في حالة الدولة الصغيرة محرم في حالة الدولة الكبيرة. يخلق هذا التقسيم انطباعاً بوجود ديمقراطية ويخدم في الوقت ذاته كصمام أمان لأنه يقلل من الضغط الاجتماعي والسياسي على النظام الملكي.

قاعدة الدولة التسلطية الاقتصادية في الوطن العربي هي الاقتصاد

---

(٤١) الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي،» ص ٧.

الريعي، الذي يمنح الدولة مجالاً واسعاً للمناورة في علاقتها مع المجتمع. ويفيد التوسع النظري حول هذا النموذج ليشمل ليس فقط الأنظمة التقليدية التسلطية، وإنما أيضاً الأنظمة الجمهورية التسلطية. ويعدد حازم الببلاوي مميزات الدولة الريعية في أربع نقاط هي:

١ ـ أن لها اقتصاداً ريعياً تسيطر عليه حالات ريعية.

٢ ـ يعتمد الاقتصاد الريعي بشكل أساسي على الريع الذي يأتيه من الخارج. وهذا التمييز مهم بخاصة لأن حصة كبيرة للريع الداخلي قد تشير إلى وجود قطاع إنتاجي متطور في البلد المعني.

٣ ـ فقط قلة من القادرين على العمل في البلد المعني تعمل في إنتاج الثورة الريعية. أما الأغلبية، فموظفة في عملية التوزيع والإدارة والخدمات.

٤ ـ في الدولة الريعية تكون الدولة هي الطرف المستفيد والمتلقي الرئيسي في عملية التبادل الاقتصادي، ويتمركز فيها بدرجة عالية احتكار الاقتصاد والسلطة السياسية(٤٢).

ولقد كان للطفرة النفطية في السبعينيات دور أساسي في تطور صراع بين أخلاقيتين اقتصاديتين، الواحدة إنتاجية، والثانية ريعية، وقد مالت الكفة بعامة، على مستوى برجوازيات المنطقة، لمصلحة الأخلاقية الثانية. وهي أخلاقية طفيلية وفاسدة وتسلطية وغير إيديولوجية. وقد أسهم في هذا الانتصار امتداد النشاط الريعي وسيطرته على المنطقة العربية بمجملها، بما في ذلك البلدان غير المصدرة للنفط، فقد انتقلت الثقافة الريعية مثل العدوى.

لقد تم تشويش دور الدولة المصطلح عليه في تقديم الخدمات مقابل احتكار جباية الضرائب. ففي الدولة النفطية لا تقدم الدولة خدمات وإنما صدقات أو حسنات. إنها تتفضل على المجتمع وتوظف مبنى المجتمع العشائري خلال عملية إسداء المعروف له. وعبارة «لا ضرائب من دون

---

(٤٢) Hazem Beblawi, «The Rentier State in the Arab World,» in: Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State* (London: Croom Helm, 1987), pp. 51-52.

تمثيل» تفقد معناها تماماً في هذا السياق. فالدولة لا تكاد تجبي ضرائب، وذلك ليس احتراماً للملكية الخاصة ومن منطلق ليبرالي، بل لأنها تملك البلد وتبيع ثرواته مباشرة. وعند اختلاط المبنى العشائري في جهاز الدولة بالعلاقة مع الحيز العام كأنه ملك خاص للعشيرة، تنمو خصوصية الأنظمة النفطية العربية أمام أعيننا. الدولة لا تجبي الضرائب في الحقيقة لأنه لا يوجد دولة، من حيث العلاقة بين الحيز الخاص والحيز العام، عند بعض النخب الحاكمة، بل يوجد مبنى قبل ـ دولتي. وحيث لا توجد دولة بهذا المعنى فإنه لا معنى أيضاً لمفهوم المجتمع المدني.

أما من ناحية المواطنين، فالمواطن أيضاً لا يتعامل بلغة الحقوق، وذلك ليس لأنها غير متوفرة، بل لأن لديه امتيازات بدلاً من الحقوق، ولاسيّما عند العلاقة مع الأيدي العاملة الأجنبية. الوطنية في هذه الدولة هي وطنية الحفاظ على الامتيازات وهي وطنية المشغلين، والمجتمع الذي يملك بعض الحصانة في العلاقة مع الدولة، ليس مجتمعاً مدنياً، لأن حصانته لا تقوم على الحقوق بل على الامتيازات، وعلى الانتماءات العشائرية ما قبل القومية، ولأن العلاقة بين المجتمع والدولة غير قائمة على التفاعل من خلال الانفصال، وإنما على رابطة أهلية.

وصل تأثير الدولة الريعية إلى الدول الأخرى، بشكل مباشر وغير مباشر. وقد وصل بشكل مباشر بواسطة الدعم المالي الذي قدمته الدول الخليجية، بعد انهيار المشروع القومي العربي، وبخاصة بعد عام ١٩٧٣، عندما ساعدت سياسة الدولة العربية الفقيرة بالنفط الدول الغنية به على رفع أسعاره. وقد تبين مع الوقت أن بعض الأنظمة العربية قد تتحول إلى «عوامل عدم استقرار» بالنسبة إلى الدول الخليجية. وقد حاول العراق وسوريا توظيف هذا الدور لتولي مهمة ريعية، هي مهمة حراسة أمن الخليج. وقد ساعدت حرب الخليج الثانية الدول النفطية على التخلص من عناق «الإخوة العرب»، والتوجه بشكل أكثر مباشرة إلى التحالف مع الولايات المتحدة وبريطانيا.

كما وصل تأثير الدولة الريعية إلى الدول غير المنتجة للنفط بواسطة عائدات العمال العاملين في الخليج. في حالة اليمن تشكل هذه العائدات ٨٥

بالمئة من مجمل دخلها القومي، ولا تصل المعدلات حتى إلى ما يقارب هذه النسبة في مصر ولبنان والأردن، ومع ذلك يبقى هذا المصدر للدخل مهماً.

وتمتد الريعية، بشكل غير مباشر أيضاً، مع ازدياد الأهمية الاستراتيجية للدول المجاورة للدول النفطية، ما أدَّى إلى تحول الدول «المعتدلة» الصديقة للغرب، إلى متلقٍّ أساسي للمعونات الأمريكية الأجنبية. والمعونة الأجنبية تشبه الريع من حيث تأثيرها في البنية الاقتصادية للدولة وعلاقتها بالمجتمع.

لقد انتشرت عدوى العمولات في كافة الأنظمة العربية بحيث يستفيد منها ليس فقط كبار الموظفين، بل الحكام مباشرة وعائلاتهم وأقاربهم. وانعدام الفصل بين الحيز الخاص للعائلات الحاكمة والحيز العام للدولة هو الوجه الآخر لانعدام العلاقة مجتمع مدني/دولة. فالدولة لا تتعرف كحيز عام في العلاقة مع المجتمعٍ المدني، مجتمع المصالح الخاصة الجزئية، بل تتعرف كحيز خاص. وبدلاً من الضرائب لصالح الحيز العام، تجبي الدولة عمولات لحيزها هي الخاص. هذه البنية من العلاقة لا تنجب المركب مجتمع مدني/دولة.

ومنذ الثلاثينيات تبين أن النفط في العراق لن يكون مجرد أحد مركبات الدخل القومي. منذ ذلك الحين، وبخاصة منذ الخمسينيات، طورت الدولة استقلالية في مواجهتها للمجتمع. وبالطبع لم تحول العائدات النفطية والمعونات الأجنبية والقروض وغيرها السياسة إلى نشاط اقتصادي، فقد كانت كذلك دائماً[٤٣]. ولكن خصوصيتها تكمن بخاصة في تضخيم جهاز الدولة، وتخفيض اعتماد الدولة على المجتمع.

---

(٤٣) على الدوام، كان النشاط السياسي في الحداثة العربية طريقة للحصول على الثروة. فقد كان ممثل الدولة العثمانية هو جابي الضرائب أيضاً، ثم تحول إلى المالك الكبير للأرض، مع صدور قوانين تسجيل الأرض وتهرّب الفلاحين من تسجيل أراضيهم. كذلك، في مرحلة التعددية السياسية، كان التنافس بين النخب السياسية القديمة والحديثة: الملك، الوجهاء، العشائر، الضباط، المثقفون للسيطرة على جهاز الدولة الحديث، الذي بناه الإنكليز والفرنسيون، كان تنافساً على الثروة، فقد أثبت هذا الجهاز السحري المسمّى دولة قدرة على الإثراء.

في ظل الدولة الريعية لا يكفي التحليل الطبقي لفهم وظيفة الدولة وبنيتها، حتى في دولة عريقة مثل مصر، حيث لم تطرأ الدولة على المجتمع بفعل عوامل خارجية، مطورةً استقلالاً عن المجتمع المدني، كما في المشرق العربي. إن فهم دور الدولة: الدولة الاستعمارية، الدولة الريعية، الجيش الفلاحي وضباطه من المدن الصغيرة والطبقة الدنيا الوسطى، التربيف، هو مفتاح لفهم التركيب الطبقي وليس العكس. وإن استخدام مصطلح «برجوازي»(٤٤) لوصف الأغنياء الذين يجمعون ثرواتهم في ظل علاقات القوة السائدة المذكورة، وفي قطاعات أهمها المقاولات والوكالات، يصح على سبيل المثال وللاستعارة فقط. ففي هذه القطاعات بالذات يثبت أن القرابة للحكام أو العلاقة مع أقرباء الحكم ليست ظاهرة جانبية في الاقتصاد أو بنية فوقية له.

لقد نمت البرجوازية في «الغرب» انطلاقاً من المواطنين الأحرار في المدينة القروسطية أولاً، ثم تحول استخدام المفهوم ليشمل انفصال واستقلالية النشاط الاقتصادي الذي تحرر من السياسي، ومن التبعية لعلاقات القسر السياسية والتبعية التقليدية الاقطاعية. وقد تطلب الأمر جهداً عبر

(٤٤) بسبب تسمية الثورة الديمقراطية في الغرب، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، باسم الثورة البرجوازية، في المصطلحات الماركسية، ينتشر اعتقاد خاطئ، أو تبسيطي على الأقل، بأن الديمقراطية الليبرالية، بوصفها نظامَ حكم، هي إنجاز البرجوازية. ويشتق هذا الاعتقاد الديمقراطية الليبرالية من المجتمع المدني، بتعريفه بأنه اقتصاد السوق. لكن الديمقراطية الليبرالية مشتقة من المجتمع المدني كبنى وسيطة ارستقراطية بدرجة لا تقل عن ذلك. كما أن هذا الاعتقاد لا يميز بين القوى التي قادت التحول الديمقراطي الليبرالي في الغرب، وبين القوى التي استفادت منه. وبحسب هذا الرأي، فإن البرجوازية حققت هيمنة اقتصادية، تبعها التطلع إلى السيطرة السياسية التي أنجزتها، بتحقيقها النظام الديمقراطي. ولكن الوقائع التاريخية تحول هذا الادعاء إلى تبسيط فظ للواقع؛ فقد جرت الإصلاحات الديمقراطية في بريطانيا، بقيادة أرستقراطيي مالكي الأرض أنفسهم، الذين سيطروا على جهاز الدولة، طيلة القرن التاسع عشر. كما أن البرجوازية الفرنسية لم تحقق أي هيمنة اقتصادية على الاقتصاد الفرنسي قبل ثورة عام ١٧٨٩. والحق، إن الاقتصاد الفرنسي لم يكن اقتصاداً رأسمالياً حينئذٍ. أما في الولايات المتحدة، فقد نمت مزارع العبيد إلى جزء لم يتجزأ من رأس المال الصناعي الأمريكي، مشكلة عثرة أمام نمو الديمقراطية وليس أمام نمو الرأسمالية. انظر: Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, p. 428.

الأجيال رافقه مشروع الطبقة الوسطى الثقافي والنظري، وما رافق كل ذلك من مؤسسات نطلق عليها تسمية المجتمع المدني. أما الطبقات الثرية في الوطن العربي، فتقيم في الوقت الراهن تحالفاً مع الدولة ضد المجتمع المدني. وإن تطورها كطبقة رأسمالية، هو أمر يمكن تخيله ولكنه يبقى فرضية، إلى أن يطرأ تغير على طبيعة نشاطها الاقتصادي. أما مطالبة بعض هذه الفئات بـ «دولة أقل»، وسوق حرة أكثر، فتنبع من الرغبة بتحرير الدولة من التزاماتها الاجتماعية الموروثة عن الدولة الراديكالية: معونات الخبز، التعليم المجاني، الصحة ومكتسبات أخرى موروثة عن الأنظمة «الشعبوية». إن ما ترغب به هذه الفئات هو ليس تحرير الاقتصاد من قبضة الدولة، بل احتكار العلاقة مع الدولة التي تبيض ذهباً (ريعاً) وعدم مشاركة الفئات الشعبية بها.

لقد سيطرت على الجمهورية الراديكالية العربية في بداياتها نخب تنتمي إلى أصول اقتصادية ضعيفة من الأقاليم. وقد حولت هذه الفئات الدولة إلى أداة لتعزيز قوتها السياسية والاقتصادية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان يجب إخضاع وتحديد نفوذ الفئات الميسورة أو حتى تجريدها من ثروتها، وقد استفاد الفلاحون على المدى القريب من هذه الإجراءات. ولكن على المدى البعيد نمت فئات جديدة من الأثرياء تنتمي إلى أوساط من الأقاليم. أدت هذه النخبة الجديدة المنتمية في أصولها إلى هوامش المجتمع الكولونيالي إلى جانب الهجرة الواسعة، من الريف إلى المدينة والذي أدى إلى ترييف المدينة، بدلاً من تمدين الريف، إلى تغيير شامل في الخطاب السياسي السائد، على موجة من تعميم التعليم الشعبي وشعبوية السياسة. وقد بدأ الخطاب السياسي السائد بصيغة شعبوية قومية، ثم تمت أسلمة الخطاب السياسي بعد الهزيمة في العام ١٩٦٧.

لم يكن الخطاب السياسي الإسلامي المعادي لخطاب الدولة الحداثي، نتاج إحياء قوى الإسلام السياسي القديمة مثل الإخوان المسلمين فحسب، بل كان أيضاً نتاج أسلمة السياسة الشعبوية القومية من النوع الجديد.

إن الادعاء أن استبداد الدولة العربية الحديثة يعتمد على بيروقراطية

الدولة التي تقوم بتنسيق البنية التحتية، وبذلك تخترق المجتمع المدني[٤٥]، هو ادعاء صحيح جزئياً فقط. فاختراق المجتمع المدني يتطلب شمولية الدولة ويفترض وجود هذا المجتمع تاريخياً ونظرياً، أي بموجب تعريف الدولة الشمولية (Totalitarian State). فالدولة الشمولية تعمل مستخدمة الأدوات نفسها التي أنجبت المجتمع المدني: التقانة، الخطاب الجمهوراني، الحيز العام القائم الذي تم تأميمه، وأهم من ذلك كله الفرد المذرر الذي يميل إلى إعادة إنتاج الوحدة العضوية المنحلة للجماعة، عن طريق تقديس السياسة وقيم علمانية أخرى مثل الدولة والأمة كرد فعل على علمنة الحيز العام، والذي تيسر حداثة المجتمع المدني وصول الدولة إليه مباشرة. لقد أدت هزيمة التوتاليتارية في الحرب العالمية الثانية، ثم انهيار المجموعة الاشتراكية في نهاية الثمانينيات، إلى تمايزات وتمفصلات جديدة في تعريف المجتمع المدني في أوروبا كحيز عام عقلاني ديمقراطي، منفصل عن نشاط الدولة ونشاط رأس المال وعن البنى العضوية في الوقت ذاته.

ولكن الدولة التسلطية (Authoritarian State) تخفق في اختراق المجتمع المدني، إما لأنه غير قائم أصلاً، بمعنى حيز العلاقات المتبادلة بين الأفراد المذررين، وإما لأن إيديولوجيا الدولة تخفق في التحول إلى دين علماني بديل. وعندما تخفق الدولة التسلطية في هذا الاختراق، أو تفتقر إلى الرغبة في تنظيم المجتمع على أساس مبدأ واحد، يكون الإرهاب العاري سبيلها الوحيد للسيطرة. وعندما لا يقف أمامها فرد مذرر تتملكه وتسيطر عليه، تقوم البنى العضوية التقليدية بالتعايش مع استبداد الدولة حماية لأعضائها منه، وفي الوقت ذاته تشكل حصناً منيعاً أمام الاختراق الإيديولوجي وصولاً إليهم.

والدولة العربية حالة وسطية بين اختراقها الجزئي للمجتمع المدني، المتشكل جزئياً أيضاً في مرحلة الإيديولوجيا الوحدوية العربية، والدولة التسلطية المسيطرة على المجتمع المدني بالإرهاب العاري وقوة الاقتصاد

(٤٥) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص٢١.

الريعي. إن الدولة العربية أضعف بكثير من أن تكون دولة شمولية، وهي في المرحلة الراهنة تفتقر إلى الإيديولوجيا أصلاً، إلا إذا أطلقنا تسمية إيديولوجيا على هذا الخليط من الإرهاب والبراغماتية السياسية والخطاب السياسي الذي يشمل لماماً من الحداثوية والإسلاموية والشعبوية.

لم تخفق دولة الاستبداد العربية بتحقيق الوحدة فحسب، بل أفشلت أية إمكانية للوحدة في الظروف القائمة حالياً في الوطن العربي. والحق، إن إنجاز دولة الاستبداد العربية التاريخي في مرحلة الثمانينيات والتسعينيات، هو في تثبيت الحدود القائمة. وما نزاعات الحدود القائمة حالياً إلا دليل على أهمية الحدود وقدسيتها للدولة القطرية الحالية. وهذا يعني أن الشعار القديم «الوحدة طريق الحرية» قد سقط، تاركاً وراءه فراغاً إيديولوجياً لشعار المستقبل «الديمقراطية طريق الوحدة» بمعنى أن مشروع الوحدة، الممكن تصوره حالياً في الوطن العربي، هو التعاون الكونفدرالي بين دول حققت قدراً من الديمقراطية، والرهان في هذه الحال هو على اللقاء الطوعي والثقافي، وربما الاقتصادي بين المجتمع المدني المحلي المطلق سراحه بالإصلاحات الديمقراطية والأمة العربية.

رابعاً: لمحة تاريخية

يأخذ بحث مسألة المجتمع المدني في الوطن العربي في الاعتبار جدلية الأمة والمجتمع المدني، ليس فقط لتقاربهما المفهومي كمجتمعات متخيلة من الأفراد، وإنما أيضاً في علاقتهما التاريخية المتبادلة. لقد كان الإخفاق في بناء الأمة هو الداعي لعودة هموم هذا الاخفاق إلى الظهور بلباس مسألة المجتمع المدني. فمن الواضح أنه لم يعد بإمكان الدولة التسلطية حل معضلة بناء الأمة بالفرمانات العليا. إن ادعاء هذا الفصل هو أن الشكل التاريخي العيني الذي اتخذه المجتمع المدني، بخاصة في المشرق العربي مع إطلالة القرن العشرين، كان الجهد المدني الجماعي المستثمر في بناء الأمة. وقد أدى الفصل بين الأمة والمجتمع المدني إلى نشوء القومية كإيديولوجيا حزب أو دولة، وإلى توكيل مهمة التحديث إلى الدولة التسلطية. قلنا إن ازدهار مفهوم المجتمع المدني في الثقافة

السياسية، هو محاولة التعامل مع أزمة الدولة التسلطية. ولكن هذا الاهتمام لا يصيب جدلية المفهوم التاريخية إذا لم يتضمن الاهتمام بالأمة، تماماً مثلما أفرغت الإيديولوجيا القومية مفهوم الأمة من أي مضمون ديمقراطي بشطبها المجتمع من جدول أعمالها.

١ ـ من الأمة كمجتمع مدني إلى الإيديولوجيا القومية

لم يكن للدولة في التاريخ الإسلامي مدخل سانح إلى حياة رعاياها كأفراد. لقد عاش «الأفراد» بين الأهل (Community)، العشيرة، القرية، خارج نطاق الدولة، لم يكن المجتمع حاضراً كما لم تكن الدولة كلية الحضور. وعندما قابلت الدولة الفرد فإنها قلما قابلته وجهاً لوجه، إذ توسطت العلاقة أجسام عضوية عديدة. لم يكن الحاكم مستبداً معزولاً (ليس له من يراسله، إذا استعرنا عبارة ماركيز). وإنما كان محاطاً بنخب عسكرية أجنبية غالباً، ودينية أرثوذكسية تختلط مع العائلات التجارية في المدينة غالباً، وحاشية وبطانة شكلت بمجموعها الدولة.

في إحدى المقالات الأولى التي كتبت عن العلاقة مجتمع/دولة من وجهة نظر المناقشة حول المجتمع المدني، كتب شريف ماردين أنه في نهاية القرن السابع عشر شكلت النخبة العسكرية التي شملت جهاز الدولة والعلماء جسماً وسيطاً من نوع ما. «لقد تزايد تأثير طبقة الحرس بالمعنى الأفلاطوني في نهاية القرن السابع عشر. وقد استطاع السلطان أن يصمم السياسة بعد ذلك التاريخ في حالات استثنائية فقط مع أنه بقي مصدر الشرعية ورأس النظام»[٤٦].

وقد أدى التزام السلطان الأبوي لرعاياه في المدينة إلى إعاقة تطور التجارة مقارنة بتطور الحرف. وفي حين شجع الملوك في الغرب التجار أكثر من الحرفيين، كان العكس صحيحاً بالنسبة إلى الامبراطورية العثمانية. ولم تعترف الدولة بالشخصية التعاونية للمدن، الأمر الذي أدى إلى منع تطور رأس المال التجاري. ولكن عدم إضفاء طابع قانوني على التعاونية الأهلية،

---

(٤٦) Şerif Mardin, «Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11, no. 3 (June 1969), pp. 258-281.

لم يكن من نصيب المدن فقط. لدينا إذاً بنى تقليدية لم تتطور إلى شخصيات حقوقية. لا تتلخص البدائل التاريخية إذاً بأجسام مونتسكيو الوسيطة الأرستقراطية من جهة أولى، وبالاستبداد الذي يتم تخيله عادة كدولة توتاليتارية تطال الفرد من جهة ثانية. ولم يعش الفرد العربي في «ألف عام من العزلة» في مواجهة إرهاب الدولة، ولا عاش في ظل أجسام وسيطة معترف بها حقوقياً؛ فالتوتاليتارية والمجتمع المدني كلاهما مفهوم حديث ينمذج الحداثة الأوروبية.

لم يتطور المجتمع المدني في الغرب كتعويض عن ضعف الدولة. ولقد كان المجتمع القوي والدولة القوية حصيلة التطور المتوازي نفسه. ولم تكن اللامركزية وتشتت الدولة شروطاً تاريخية لتطور المجتمع المدني بمفهومه الأوروبي الثاني، أي بمفهوم اقتصاد السوق. المجتمع المدني بهذا المعنى يُسهم في تطوير النظام الديمقراطي إذا نما مع نمو مواز في تنوع وظائف الدولة وتركيبها. وإنه لخطأ قاتل الاعتقاد أن نمو المجتمع المدني يعني تقلص الدولة. وانحطاط الدولة الإسلامية ثم انحلالها لم يعن نشوء مجتمع مدني. والمؤسسات والروابط المدنية التي بدأت بالظهور في البلدان العربية في القرن التاسع عشر، لم تكن محاولة لإضعاف الامبراطورية بل لتحديثها؛ وعند تعذر ذلك التقى المجتمع المدني الناشئ مع القومية كتوائم تاريخية كما كانت الحال في أوروبا.

أما البنى التقليدية، فإن توسع حيز حريتها مرتبط بتقلص حيز الدولة. وإذا وافقنا أن بنية الامبراطورية العثمانية كانت تفتقر إلى الأجسام الوسيطة، التي اعتبرها كل من مكيافيللي ومونتسكيو ما يميز الملكية الأوروبية من الاستبداد الشرقي، كما كانت تفتقر إلى الحيز العام القائم على حقوق الملكية الخاصة التي تحكم المساحة ما بين العائلة والدولة والذي يطلق عليه هيغل تسمية مجتمع مدني، نصل إلى نتيجة مفادها أن حيز البنى التقليدية يتسع كلما تقلص حيز الدولة، الأمر الذي قد يؤدي في مرحلة تفتت الامبراطورية إلى لقاء بين القوى المدنية/ القومية والبنى التقليدية.

نجد هذا اللقاء بتناقضاته في جيش الشريف حسين، فكما لم يكن

الشريف حسين قائداً قومياً كذلك لم يكن جيشه حديثاً، بل رابطة قومية للولاءات التقليدية. تلعب الولاءات التقليدية دور مجند فعال للقتال، ولكنها تتحول إلى عائق جدي في ساعات المحن والأزمات. وتصطدم البنى التقليدية في البداية مع مشروع التحديث الذي تشكل الأمة بالنسبة إليه المجتمع المدني. فالأمة ترفض أية وساطة بينها وبين الأفراد حتى تتحقق الديمقراطية. ولذلك كانت تحذيرات دوركهايم من الحداثة، ومخاطر الديمقراطية بالنسبة إلى دو توكفيل هي غياب البنى الوسيطة بين الفرد والدولة، وعلاجها: حقوق مدنية للمواطن أياً كان تعريفه ونشوء بنى وسيطة جديدة اتحادية. ولم تخشَ القوى التقليدية في البلدان العربية أمة «تركيا الفتاة» من قبل بسبب التتريك فحسب، وإنما بسبب كلية حضور الدولة فيها. ولم يتوفر الوقت الكافي لدمقرطة ودسترة الدولة الحديثة الصاعدة، وتحويل الأمة من أداة توسع الدولة إلى أداة وضع حدودها. وعندما انفرط العقد، لم تكن الحدود بين معسكرات الحداثة والتقليد في البلدان العربية واضحة المعالم.

وقد أسهمت المرحلة الاستعمارية سلبياً في وضع الحدود بين المجتمع والدولة. في الماضي أقصت الدولة «المجتمع» الذي بدأ حيز «حريته» عند حدودها. أما الاستعمار، فقد أضاف إلى العلاقة بين الطرفين كسراً معرفياً[٤٧]. فمنذ ذلك الحين عندما يعارض العرب الدولة نراهم يصفونها بالخيانة والتبعية للاستعمار، لأن أسهل ما توصف به الدولة على الإدراك هو ما يثير التداعيات أنها قوة أجنبية. والاصلاحات الدستورية في ظل الاستعمار منذ بدايتها (تونس ١٨٦١) كان ينظر إليها كزيادة في التعقيد والبيروقراطية، بالنسبة إلى الشعب، لاسيّما أنها لم تثبت جدارتها عندما تعارضت مع مصلحة المستعمرين أو رعاياهم في البلد المعني. لا الشعب أخذها بجدية ولا الدولة الاستعمارية تعاملت معها بجدية. وحتى المطالب الديمقراطية كانت توجه ليس لإصلاح الدولة، وإنما ضد الدولة. فقد كانت تهدف بطبيعة الحال إلى التخلص من السيطرة الاستعمارية وليس إلى دمقرطتها. من هنا التوجه التكتيكي الأدواتي للديمقراطية منذ بداية المطالبة بها في المرحلة

(٤٧) لبيب، «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» ص ٩٥.

الاستعمارية. ولم تتخلص الحركة الديمقراطية بعد الاستقلال من آفات هذه المرحلة.

لقد كان منطق عمل الجيش العثماني في العقود الأخيرة من حياة الامبراطورية الدفاع عن المدينة، مقابل الأقاليم الريفية والبدوية. أما منطق السيطرة الإنكليزية، فقد كان معاكساً. ففي الأردن والعراق وسوريا كان التدخل الاستعماري أداة للسيطرة على المدينة، وذلك بتجنيد الأقاليم الريفية والبدوية[٤٨]. وعلى نحو متناقض، فإن المهمة التمدينية (Civilizing Mission) المنوطة بالانتداب كانت تعني إعاقة تطور المدينة[٤٩]. وإذا أخذنا الوطن العربي كوحدة واحدة، نلاحظ التناقض الذي أشار إليه عديدون في مهمة الانتداب منذ بدايتها. فقد حصلت المناطق الأقل تطوراً على الاستقلال، في حين أخضعت المناطق الأكثر تمدناً لعملية التحديث.

في محاولته تفنيد التوجه الوظيفي للقومية العربية، كأداة في يد النخب التقليدية ضد التتريك، يورد جيمس غلفن أدلة مفيدة تظهر أن القومية العربية لم تكن حركة وجاهات تقليدية، وإنما حركة شعبية منظمة جيداً في مؤسسات، وذلك بتصويره كيف فقدت الحكومة الفيصلية في دمشق ثقتها بنفسها في غضون زمن قصير، وكيف انتقل تنظيم الدفاع ضد الفرنسيين بما في ذلك المهام المدنية، إلى اللجنة القومية العليا ومقرها في دمشق وإلى لجان الدفاع القومي... وأكبرها في حلب. لقد عكست البنى التنظيمية الجديدة التي أقرها المؤسسون... اجتماعاً سياسياً جديداً، وأرست الأسس لأوتونوميا التنظيمات الشعبية ولقيام قيادة شعبوية جديدة في سوريا. وبموجب الميثاق، فإن كل مواطن بالغ من الذكور استحق المشاركة في انتخاب ممثلين محليين إلى اللجان القومية العليا. وقد صودق على النتائج من قبل المنتخبين أنفسهم في عرائض وقعوها بالصيغة التالية: «نحن سكان

---

(٤٨) انظر: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٥٩.

(٤٩) هذا بالطبع من حيث المقاصد والغايات، أما التطور الموضوعي للمدينة، بفعل العمليات الاقتصادية الجارية في ظل الاستعمار، فقد اتخذ منحى مخالفاً للغايات.

مأذنة الشام وبيننا أفندية وتجار، شباب وشيوخ نعلن أننا انتخبنا. . . الخ»[٥٠]، وقد صدق غلفن، إذ ترجم كلمة أمة إلى (Civil Society) بالإنكليزية. لقد استخدمت تعابير «الأمة» و«الرأي العام» في الصحافة السورية في تلك الفترة كمصادر لشرعية الحكومة.

لقد كان موضوع ثورات مصر وسوريا (١٩١٩) والعراق (١٩٤٠) هو حق تقرير المصير، والحق في انتخاب حكومات تمثيلية. ومنذ اكتساب الدستور في مصر (١٩٢٣) وحتى إلغائه من قبل الضباط الأحرار (١٩٥٢) كان الصراع القومي من أجل الاستقلال مرتبطاً بمطالب دستورية ضد القصر والإنكليز الذين علقوا الدستور أكثر من مرة لمواجهة الحركة الوطنية المصرية. وفي سوريا تلقت لجنة كنغ ـ كرين في العام ١٩١٩ بعد وصولها للتحقيق في مطالب السكان ١٨٣٦ عريضة تشمل ٩١٠٩٧ توقيعاً: ٢٦٣٢٤ من جنوب سوريا (فلسطين) و٢٦٨٨٤ من الغرب (لبنان) و٣٧٨٧١ من الشرق (سوريا). ويدل هذا العدد من التواقيع على درجة عالية من التسييس والمشاركة[٥١].

لقد رافق الصراع ضد الحكم الأجنبي نشاط تنظيمي اتحادي واسع يتعدى الروابط التقليدية العشائرية والجهوية وذو طاقة ديمقراطية واعدة. وهذا وحده يكفي لتفنيد الزعم القائل إن هنالك عطباً ثقافياً لاتاريخياً يمنع العرب من إنتاج المؤسسات المدنية الطوعية. ولكن كما أن مقولة العطب الثقافي لا تقول الكثير فإن تفنيدها بدوره لا يفسر الكثير. فالمسألة هي السياق الذي يتم فيه هذا النشاط ونوع الروابط التي تربط هذه المؤسسة بالدولة، والفجوة المعرفية الهائلة بين فكرة الديمقراطية وواقع الدولة.

ولدينا الآن حالة تجريبية للمراقبة، على الرَّغم من الفارق الهائل في الظروف التاريخية، هي الحالة الفلسطينية. وقد أبدى الفلسطينيون قدرة تثير الاعجاب على التنظيم الطوعي الاتحادي، في أحزاب سياسة ومؤسسات

---

(٥٠) James L. Gelvin, «The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 4 (November 1994), p. 648.

(٥١) أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٤)، ص ٥٠ ـ ٥١.

حيدت البنى التقليدية للمجتمع في الصراع الوطني ضد الاحتلال. ولكن هذا الصراع كان إقصائياً في علاقته مع الدولة، كونها بالطبع دولة استعمارية، ولذلك لا نشهد ترجمة مباشرة لهذه الطاقة المدنية الديمقراطية إلى نظام سياسي ديمقراطي في ظل السلطة الفلسطينية، إلا إذا سمحت هذه السلطة للنشاط المؤسسي أن يبقى قائماً ليدخل في تفاعل غير إقصائي مع الدولة هذه المرة. ولذلك يرتبط الكثير بطاقة السلطة الفلسطينية على تحمل استمرار هذا النشاط المدني أو عدم تحمله، والعودة إلى إحياء البنى التقليدية المحيدة بتحالف بيروقراطية منظمة التحرير الفلسطينية الحاكمة وأجهزتها الأمنية معها، بواسطة سياسة التعيينات بموجب ولاءات عشائرية وجهوية.

لم يكن النشاط الاتحادي الطوعي إقصائياً في علاقته مع الدول الاستعمارية فحسب، بل تطور في ظروف تاريخية قللت من شرعيته بإنتاج صورة سلبية عن المرحلة التعددية كمرحلة ضعف. فنحن نتحدث عن فترة تعاقبت فيها حكومة تلو الأخرى على دفة الحكم في مصر بين العامين ١٩٢٤ و١٩٤٦، و١٩ حكومة على حكم العراق بين العامين ١٩٢٠ و١٩٣٧. ولم يتطور الصراع بين الأحزاب السياسية والقوى المتصارعة على شكل صراع في وحدة واحدة هي حركة وطنية منظمة، ذات سقف كما كانت عليه الحالة الفلسطينية منذ العام ١٩٦٨. لم يكن لصراع القوى إطار وطني وحدوي يحوله إلى تعددية ديمقراطية ضمن نظام. وكان باستطاعة القوى المستعمرة أن تستغل الصراعات بين القوى لتغيير سياسة تحالفاتها في كل مرة. وإضافة إلى طابع هذه الحركات الطبقي وسيطرة كبار الملاكين على الأحزاب الأساسية لم تُسهم هذه الظروف التاريخية، في خلق صورة إيجابية عن مرحلة «التعددية السياسية» في أذهان الأوساط الشعبية، وأصبح بالإمكان تفسير كل واقعة تاريخية بما فيها الهزيمة عام ١٩٤٨ على ضوء تمثيل هذه الحالة كحالة ضعف أو كحالة لاقومية. وقد مر وقت طويل إلى أن أصبح بالإمكان تخيل مصالحة بين القومية والتعددية.

في منتصف الثلاثينيات، أي قبل مرحلة مجالس الثورة بعقدين، بدأ صعود الأحزاب الإيديولوجية. ولم تكن هذه الأحزاب تحمل أفكاراً غير ديمقراطية، قومية وشيوعية وسورية قومية وإسلامية، بل رافقتها أيضاً

منظمات جماهيرية شبابية ورياضية ونقابية. وبذلك تمت المزاوجة بين إيديولوجيات نخبوية وسياسات جماهيرية. وكان هذا ممكناً نتيجة لتحول الشعب إلى «جمهور» بفعل هجرة الريف والبلدان الصغيرة إلى المدينة وتطور وسائل النقل والإعلام. وكان ملاحظاً مشاركة أبناء الأقليات من ضباط ومثقفين في هذه الأحزاب الإيديولوجية ذات السياسة الجماهيرية.

كيف يصف كدوري هذه الحقبة؟ «إنها تعني نظام حكم واقعه تزييف الانتخابات والتلاعب في رسم حدود الدوائر الانتخابية والتعسف الإداري والفساد على نطاق واسع، وتعني فيه الانتخابات والبرلمانات خداعاً مكشوفاً ومعروفاً. وإذا استخدمنا المصطلح الذي يظهر في عنوان كتاب مقروء على نطاق واسع، فإن هذا العصر لم يكن عصراً ليبرالياً[٥٢]، بل كان عصراً سيئ السمعة أحست خلاله النخب المثقفة والرسمية باحتقار متزايد ونفور من كل ما يوصف أنه ليبرالي»[٥٣]. ومن الصعب تجاهل الشبه بين هذا الذم المبالغ فيه لهذا العصر وبين وصف الضباط الانقلابيين في سوريا والعراق له في مرحلة لاحقة. ولا يغير من الأمر شيئاً أن كدوري يصف هؤلاء الضباط بقدر كبير من عدم الاحترام. ولكن حتى لو كان هذا الوصف قريباً من الواقع، فإنه يرفض أن يرى أي جانب إيجابي للظاهرة في حدودها التاريخية مثلاً: الانتشار الواسع للصحافة الحرة نسبياً، التعددية السياسية على علاتها، والميل إلى سماع صوت الشعب في المدينة على الأقل بالعرائض أو بالانتخاب، وأهم من ذلك كله، الاعتقاد الراسخ لدى التيارات الثقافية المركزية في تلك الفترة بإمكانية الملاءمة بين أفضل العناصر في الثقافتين الأوروبية والإسلامية، في حين اعتبرت فيه الديمقراطية، أو تصور غامض عنها، كإحدى أفضل خصائص الحضارة الأوروبية.

لم يكن الإسلامي في تلك المرحلة يشارك في الانتخابات، ويعبر في الوقت ذاته عن رأيه بأن الانتخابات نظام كفر، يمكن رفضه واستغلاله في آن واحد، كما يعتقد بعض قادة جبهة الانقاذ في الجزائر في عصرنا. ولم يكن

---

(٥٢) يشير كدوري إلى كتاب: Albert habib Hourani, *Arab Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1970).

(٥٣) Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, pp. 86-87.

الشرخ الذي سببته الحداثة في الواقع مؤدياً إلى استقطاب إيديولوجي، إلى الحدّ الذي نعرفه في أيامنا. كما لم يكن الفرق شاسعاً بين الإسلام السياسي الصاعد في حينه والنهضة الإسلامية التنويرية: فقد تشاركا في نقد الثقافة الشعبية الأسطورية، وفي رغبة بالعودة إلى النص (سلفية) من أجل النهوض بالواقع الإسلامي، وفي الاستعداد لقبول عناصر من الحداثة الأوروبية، وفي الإيمان بالقوة الهائلة الكامنة في الهوية الإسلامية الذاتية، وبقدرتها على التنافس مع الغرب، والحفاظ على ذاتها في الوقت ذاته، وفي موقف معتدل غير عدائي من العروبة.

لم يكن الإسلام السياسي، بصورته الحالية في وطننا العربي، معروفاً في «مرحلة التعددية». ولا يمكن فهم طابعه الراديكالي من دون فهم:

١ ـ الصراع الدموي مع الأنظمة القومية العلمانية.

٢ ـ إخفاق الحداثة التي طبقتها الدولة وتأثيرها الاقتلاعي في فئات واسعة من السكان، الذين فقدوا حميمية البنى التقليدية من دون استيعابهم البديل في الحداثة.

٣ ـ تعميم الثقافة والسياسة وشعبويتها بواسطة أنظمة المجالس الثورية التحديثية.

٤ ـ صعود تفسير ثقافي للصراع مع «الغرب» ترافقه مشاعر عجيبة بالإهانة من الهزائم المستمرة في هذا الصراع.

اتخذت الانقلابات العسكرية ضد «النظام الحزبي الفاسد» أشكالاً متعددة في العراق منذ العام ١٩٣٦، وغالباً ما ورَّطت أيد غربية استعمارية في هذه الانقلابات. ولكن الانقلابات في الراديكالية ذات الخطاب القومي بدأت في الخمسينيات. ومنذ تلك المرحلة وحتى الانتخابات الديمقراطية في الجزائر، العام ١٩٩١، شهدت المنطقة العربية انتخابات ديمقراطية في سوريا العام ١٩٥٤، وفي السودان في العامين ١٩٥٥ و١٩٥٨[٥٤]. وأتت

(٥٤) عاشت السودان واحدة من أكثر التجارب البرلمانية الديمقراطية أهمية في التاريخ العربي الحديث. وفي تاريخ العالم الثالث ١٩٥٣ ـ ١٩٥٨، ثلاث منها تحت حكم أجنبي وثلاث في ظل الاستقلال.

الانقلابات العسكرية في مصر (١٩٥٢) والعراق (١٩٥٨) بأشكال جديدة من السلطة السياسية التي تتحدث باسم إرادة الأمة (Volonté Générale) ولا تترك مجالاً لأشكال أخرى في تفسير هذه الإرادة.

لقد كتب الكثير في التحيل الطبقي للحالة الناصرية وشبيهاتها العربيات، من اعتبارها «محاولة لتأجيل الصراع الطبقي»(٥٥) إلى «طبقة برجوازية متذبذبة». والحق، إن هذه التعريفات المصرّة على تحليل طبقي لنظام بونابرتي، لم تنجح كثيراً في فهمه كونه بحكم التعريف مستقلاً بالسياسة عن المبنى الطبقي السائد، إلى أن بدأ النظام ذاته بالتحول من نخبة سياسية/ عسكرية إلى نخبة اقتصادية/ سياسية. لقد كانت الناصرية «دكتاتورية» تحديثية متنورة في سياستها الداخلية والخارجية، وأثبتت أن الطريق الوحيد لتحريك الشعوب العربية معاً هو الإيديولوجيا الوحدوية، من دون أن تصعد القومية إلى حدّ الشوفينية. وقد خسر هذا النظام/ التيار مخزونه أو رأس ماله التقدمي بالهزيمة العام ١٩٦٧، وبسياسته الداخلية التي قوضت المجتمع المدني. وانتكست الناصرية سياسياً في العام ١٩٦٧ وزادت انتكاستها مع وفاة عبد الناصر. وما تبقى منها مشابَهات (Simulations) عن الناصرية، تنفذها أنظمة دكتاتورية فاقدة شرعية الناصرية الأخلاقية ومضمونها، وهي شرعية تنتظر عملية إحيائها النقدي، وما تبقى منها هو أدوات لفظية توظفها أنظمة دموية.

وبشلل المجتمع المدني وتفكيك أوصاله قامت الأنظمة القومية عملياً بضرب أسس التيار القومي العربي. فالنسيج الذي تقدمه شبكة المؤسسات المدنية الطوعية هو الإمكانية الوحيدة لتوسط العلاقة بين الفرد والأمة كصاحبة سيادة. وقد أدى تفكيك مؤسسات المجتمع المدني، وهو الأمة في مواجهة الدولة، إلى إعادة إحياء البنى الأكثر تقليدية وجزئية: طائفية، عشائرية، جهوية، وغير ذلك؛ وذلك ليس في الأنظمة المحافظة فحسب، بل في أوساط «الأنظمة الراديكالية» الجمهورية ذاتها أيضاً، وفي داخل مؤسسات الحزب الواحد.

---

(٥٥) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ١٤٩.

لقد أدى أفول التيار القومي العربي كتيار سياسي قادر على منح الشرعية إلى تأكيد بعض الأنظمة القومية على الهويات المحلية. ولكن ما حصل على مستوى الهوية كان مخالفاً لتخطيط الدولة، فازدهرت الهويات السنية والشيعية والإسلامية والمسيحية والجنوبية والشمالية. حتى الصراع الإيديولوجي بين العلمانيين والإسلاميين في الجزائر، بدأ يقترب من شكل حرب أهلية بين هويات «إثنية» عربية إسلامية وفرانكفونية بدلاً من قناعات وإيديولوجيات. ليس بديل الهوية العربية هويات قومية أخرى إذاً، وإنما هويات ما قبل قومية.

قلّةٌ من المثقفين العرب ما زالت تؤمن بأن الوحدة العربية السياسية ممكنة التحقيق في المستقبل القريب، ولاسيّما في غياب بلدان عربية مزدهرة اقتصادياً وقوية تتبنّى هذا المشروع. ولكن ليس هذا هو الشكل الوحيد للفكر القومي العربي؛ ولذا من الخطأ التسرّع في نعي العروبة، كهوية أو كتطلع سياسي. وهنالك من أخذ يميز بين القومية الرمزية والقومية السياسية زاعماً أنه في الوقت الذي ضعفت فيه القوميات السياسية، تعززت مقابله القومية الرمزية(٥٦). ولكنني أفضل القول إن المركّبات «الموضوعية» الثقافية للهوية القومية والمتمحورة حول اللغة العربية تبقى أكثر قوة وثباتاً من أي وحدة سياسية عابرة يقترحها العقداء في السلطة. اللغة العربية المقروءة والمكتوبة والمسموعة، أكثر وحدة من أي وقت مضى، ولم تكن على هذه الدرجة من التجانس في أيام مشاريع الوحدة العربية.

حريٌّ بنا أن نلْحظَ أن الفيلم السينمائي المصري منذ أن فقد مركزيته الثقافية، غدا الإعلام الحديث، وفي مقدّمه التلفزيون، العاملَ الأساسي في مرحلة التوحيد الثقافي. لكن المثير في الأمر، أن المحطات التلفزيونية العربية، التي يُعتبَر العربُ جميعاً مستهلكيها، هي تلك التي يسيطر عليها رأس المال الخليجي والسعودي، وقد كان العدو السياسي اللدود للقومية العربية السياسية، وحليف الغرب الرئيسي ضد الناصرية باسم الإسلام.

---

(٥٦) Fu'ad Ishaq Khuri, *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam* (London: Saqi Books, 1990), p. 218.

وينطبق هذا أيضاً على الصحافة العربية الصادرة في لندن. وهي عربية لا بمعنى أنها موجهة إلى الوطن العربي كأنه وحدة واحدة فحسب، بل بمعنى أن أقلامها ومحرريها وكتابها وفنييها هم من مختلف الأقطار العربية أيضاً، وهو وضع لم تعرفه الصحافة الناصرية، أو الصحافة القومية العربية في بيروت. وأياً كانت أسباب الاندفاع السعودي لتطوير الإعلام العربي، بوتيرة تحبس الأنفاس والسيطرة عليه بالوتيرة نفسها، سواء كانت اقتصادية على المدى البعيد أم سياسية/ ثقافية، فإن «خداع العقل في التاريخ»(٥٧) يتخذ منها مركباً أكيداً. فمن أجل بيع المنتَج للعرب يجد البائعون أنفسهم يتكلمون لغة العروبة أو على الأقل يقلّدونها. ولم ير المشاهد العربي حتى اليوم هذا العدد من العباءات والمسلسلات البدوية والأغاني البكائية الخليجية. هذه ضريبة لا بد من دفعها كما يبدو، ولكن خطاب الأصالة البدوية لا يكفي. وفي نهاية الأمر يغلب الطابع العربي على المضامين.

تقوم السوق العربية والاعلامية، بإنتاج حالة متجانسة ثقافياً في الوطن العربي بأقل حماسة خطابية، وأكثر نجاعة من شعارات بعض الأحزاب القومية. الضمان ضد الانقسامات الجهوية والإقليمية والطائفية على المدى البعيد، ليس العيش في دولة واحدة بقدر ما هو هيمنة ثقافة الأمة الواحدة، أو الشعور بأننا نشكل أمة واحدة، كأقوى جماعة متخيلة.

لم تكن العروبة والإسلام مركّبين منفصلين في هوية العرب، حتى في أوج الشعبية الناصرية والبعثية. إن انفصالهما هو ظاهرة نخبوية بحتة بالأزمات التي يولدها هذا الانفصال. ولكن هذه العناصر بقيت متحدة في قلوب الناس وعقولهم. وقد اضطر كل من الإسلاميين والقوميين العرب إلى دفع ثمن باهظ من أجل اكتشاف هذه الحقيقة. ولكن، طالما بقي وعي الانفصال لدى النخب، فسيبقى تطور الواحد يفترض أنه على حساب الآخر.

ولا شك في أن رد الفعل الأكثر حضوراً على ضعف التيار القومي الإيديولوجي العربي، كمصدر شرعية، كان ازدهار فكر الإسلام السياسي،

(٥٧) نسبة إلى هيغل List der Vernnft الذي يفترض أن التفاصيل التاريخية وتقلباتها هي تجلٍ لحيلة العقل ومكيدته، التي تحقق مآربها في النهاية.

حتى إن بعضهم يصفه بالتعويض الملتهب عن القومية (Hyper-nationalism). وبالطبع لا يمكن تلخيص ظاهرة الإسلام السياسي التي بحثت بإسهاب، بكونها مجرد رد فعل على أي شيء. لا يمكن تناولها، في سياق مناقشة مسألة الهوية والمجتمع المدني، إلا من خلال إخفاق المشروع القومي العربي. فالإسلام السياسي ليس «المجتمع المدني المنتقم»[٥٨] من الدولة، بقدر ما هو دليل على أن الدولة لم تُبقِ مجتمعاً مدنياً أو صورة أمة حديثة في الأذهان لكي ينتقما.

لقد أخفقت الأنظمة العربية القومية في إنتاج مصدرَيْ شرعيتها، اللذين حافظا عليها حتى بداية السبعينيات إلى جانب إرهاب الدولة وهما: سد الحاجات الأساسية للسكان وإنتاج إيديولوجيا شرعية. وإلى جانب التطلعات إلى الوحدة العربية، تجاوبت هذه الإيديولوجيا مع المشاعر الشعبية ضد الاستعمار وطبقة مالكي الأرض القديمة، كما جعلت الشعب يشعر أنه يخرج من التهميش، ويتحول إلى جزء من التاريخ العالمي. وفي حين بدأ مصدرا الشرعية بالنضوب، إلى حدّ عجز الدولة عن إنتاجهما، نجحت الدولة في إنتاج الأدوات التي سيحارب بها الإسلاميون ورثة الدولة القومية الراديكالية المفتقرين إلى مصادر شرعيتها: السياسة الشعبوية والثقافة الشعبوية والخطاب القومي الخاوي من أي مضمون، ما يسهل إعادة تديينه. «ولذلك ليس من المستغرب أن يعيد المجتمع المدني المنهك بنيوياً، إنتاج نفسه بعزلة عن الدولة بواسطة الإيديولوجيا والأسطورة والثقافة». وإذا كان الإسلام السياسي انتقام المجتمع المدني، على نحو ما يرى إيمانويل سيفان، فإن صاحب هذا الاعتقاد نفسه يرى أن الإصلاحات الديمقراطية التي تمّ تنفيذها في الوطن العربي في نهاية الثمانينيات، بما في ذلك توسيع نطاق التعددية السياسية وازدياد استقلال القضاء، «تؤدي في النهاية إلى تعزيز المجتمع المدني، أي المصدر الذي ينبعث منه المدّ الأصولي»[٥٩].

ويحتاج الموضوع برمَّته، في واقع الأمر، إلى رؤية الفرق بين

---

(٥٨) انظر: Emmanuel Sivan, «The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back,» *Journal of Contemporary History,* vol. 25, nos. 2-3 (1990), pp. 353-364.

(٥٩) Ibid., p. 358.

الدمقرطة كعملية تاريخية على المدى البعيد، والانتخابات الأولى التي تجري في بلد ما بعد سنوات الدكتاتورية، وتفكيك أوصال المجتمع المدني. إن وصف الأصولية الإسلامية بكونها محاولةً لتقليص الدولة بعد عقود من تمدّدها، يعني أن الدمقرطة ليست الطريق للخروج من الأزمة. فالحلّ، وفقاً لهذا الرأي، هو المزيد من الدولة وليس القليل منها، ما يتركنا بين خيارين: فإما الدولة الاستبدادية، وإما الإسلام السياسي الذي تقود إليه الدمقرطة السياسية؛ إما الانقلاب العسكري على الإصلاحات الديمقراطية، وإما الانقلاب الإسلامي عليها. ومن الواضح أن هذه الخيارات لا تترك مجالاً واسعاً للعمل السياسي الديمقراطي. ولكن الواقع المركَّب الذي ينشأ بعد كل إصلاح ديمقراطي، يُثبت أن هنالك أكثر من خيارين، وأن معمعان الحياة السياسية، والحيز العام النشط، والتجربة والخطأ في الموقف من العنف، كل هذه العوامل لا تعيد طرح البدائل فحسب، بل تحدث أيضاً تغيرات بنيوية فيها: الإسلام السياسي ذاته متغير وليس ثابتاً، والدولة متغيرة؛ وبالتالي، فإن استراتيجيات القوى الديمقراطية متغيّرة أيضاً.

٢ ـ الأمة وانتماءات أخرى

لا يمكن تصور العلاقة بين المجتمع المدني والاستعمار، إذا لم تتوسطهما المسألة القومية، بأنها التحرر من الاستعمار ومسألة بناء الأمة. وقد ترك الاستعمار البلدان العربية في دوامتين متعلقتين ببناء المجتمع المدني:

أ ـ دوامة الوحدة مقابل التجزئة: وتعني أن الأقطار العربية في محاولتها تأسيس شرعيتها على تاريخ إقليمي، أقصت مجموعات كاملة من السكان لانعدام التطابق بين تاريخ الإقليم وتاريخ الدولة. أما عند التشكيك في شرعية الدولة، بوصفها إفرازاً استعمارياً، والانطلاق من الأمة العربية، فقد تمَّ، من جهة أولى، فرضُ الأمة العربية على التاريخ ما قبل القومي، وإقصاء غير العرب من الأمة، ومن جهة ثانية، كان باستطاعة الدولة التي تتبنّى مفهوم الشرعية هذا، أن تدّعي بأنها ما زالت حركة تحرر وطني، لأن مهمات التحرر الوطني لم تستكمل بعد بالوحدة العربية الشاملة. وهذا يعني أن علاقة الدولة بالمجتمع ليست علاقة طبيعية بين دول مستقلة ومجتمعاتها.

والحق، إن الاستعمار لم يجزِّئ أمةً عربية قائمة بقدر ما أعاق نشوءها، في مرحلة كان بناء المجتمع المدني يعني فيها بناء الأمة.

ب ـ دوامة الأكثرية والأقلية: إلى جانب تحالفه مع القوى التقليدية ضد المدنية، طوَّر الاستعمار أيضاً خطابَ تحالفٍ مع الأقليات ضد الأكثرية. وقد عقَّد هذا الخطاب التوازن المطلوب لبناء المجتمع المدني في العلاقة بين الأكثرية والأقلية، وأدى إلى إحداث الانشقاقات الطائفية والإثنية والإقليمية عن طريق سياسة التعيينات وطريقة بناء الجيش والأجهزة الأمنية.

كانت الوطنيات المحلية معروفة ومعترف بها في الدولة الإسلامية، ولكن ضمن جماعة كونية متخيلة هي الأمة الإسلامية. ولم يكن لدى النخبة العثمانية ما نصطلح على تسميته اليوم بمشاعر قومية، ولم تصف الحكومة ذاتها بأنها تركية، وإنما المعلقون الغربيون هم من استخدم هذا المصطلح.

ومثل الأمة التركية، فإن الأمة العربية هي نتاج تاريخي للحداثة والتمدن. لقد خرجت الجماعة العربية المتخيلة من عباءة الاصلاحات المدنية المعروفة بالتنظيمات وإلغاء الذمية[٦٠]. ولكن العربي الذي نشأ في البداية كان عربياً عثمانياً، كما أن السوري في أيامنا هو عربي سوري. لقد فكر أصحاب التنظيمات العثمانيون بجماعة متخيلة لا هي دينية ولا أهلية؛ ولكن الأساس المدني الذي أنتجوه لم يكن كافياً لتحويلها إلى أمة مواطنين (Civic Nation) متعددة القوميات. بيد أنهم شقّوا مدخلاً إلى بداية تنظيم المجتمع على أساس مدني. وقد نجحت الممادنة الجديدة بتعدد الانتماءات الدينية، ولكنها تأخرت تاريخياً عن بناء الأمة المدنية. فقد كان الوعي القومي قد

(٦٠) من أجل فهم أعمق لهذه الموضوعات، اقترح قراءة: Mahmoud Haddad, «The Rise of Arab Nationalism Reconsidered,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 2 (May 1994), pp. 201-222,

وفرضيته الأساسية أن العروبة بدأت دستورية عثمانية، لا مركزية. والكثير من الضباط العرب، الذين أسسوا الجمعيات العربية، أو كانوا أعضاء في نواد عربية ثقافية، انضموا إلى زملائهم الأتراك في فروع جمعية الاتحاد والترقي، وانشقوا لاحقاً على خلفية سياسات التتريك. كانت القومية العربية في البداية، قومية ثقافية ذات مطالب متعلقة باستخدام العربية في التربية وفي الدولة، وتوظيف العرب في الإدارة والتربية ومختلف مشاريع التحديث.

نشأ؛ وكل ما فعلته هو أنها ساعدته على التنظيم. وكانت خطوته الأولى توسط العثمانية كجامع لفرق بين جماعتين، العرب والأتراك. وكانت الخطوة الثانية، التطلع إلى ترجمة هذا الفرق دستورياً في اللامركزية، ولم يكن في هذا التطلع فرق كبير بين المسيحيين والمسلمين كما يُزعَم اليوم(٦١). في واقع الأمر، كان مطلب القوميين العرب، مسلمين ومسيحيين، هو التعددية القومية بلغة عصرنا، في زمن ذهبت فيه القومية المهيمنة إلى تتريك الامبراطورية. وفي حين كان التتريك يثير مشاعر الاغتراب عند العرب، فإن ولاءهم للهوية العربية الإسلامية المشتركة على الرَّغم من الفرق، كان أكبر من ولاء الأقاليم الأخرى. ومن الطبيعي أيضاً أن يحمل المثقفون المسيحيون العرب رد الفعل الأكثر عصبية ضد التتريك. ولكن العثمانية بقيت حية في فكرهم أيضاً. وكانت فكرتهم القومية في البداية فكرة اللامركزية والكونفدرالية أكثر منها فكرة الاستقلال.

وكانت الخطوةُ الثالثة شقَّ الامبراطورية إلى أمتين. وقد نجحت إحداهما في التحول إلى أمة حديثة، في حين تبعثرت الثانية قبل أن تتشكل في أكثر من عشرين دولة. وفي بلدان شمال أفريقيا التي انفصلت عن الأمبراطورية قبل تطور المسألة القومية بوقت طويل، بقي عنصرا الهوية،

---

(٦١) لن يكون في هذا الفصل متسع لمناقشة دور المثقفين المسيحيين العرب في سوريا. ونود أن نذكّر فقط بتوجهين أساسيين في تقييم دورهم: الأول يلقي على عاتقهم الدور الحاسم في بلورة القومية العربية، ويشارك فيه مستشرقون وإسلاميون عدّة. وينطلق هذا التوجه من الفرضية أن هوية العرب «الأصلية» الوحيدة هي الإسلام، وأن القومية مستوردة، وليس أكثر طبيعية من أن يكون المثقفون المسيحيون واسطة الاستيراد لقربهم من الثقافة الغربية، ولمصلحتهم في التحول إلى جزء من الأكثرية مع سيادة الهوية العروبية. أما التوجه الثاني فلا يوافق على مبدأ الاستيراد، على الرغم من أنه يعترف بدور المثقفين المسيحيين في إحياء اللغة والثقافة العربيتين، إلا أنه يزعم أن لا مجال لمقارنة أهمية هذا الدور بدور التعليم الحديث في مصر، منذ محمد علي الذي يفوقه أهمية. القومية العربية بموجب هذا التوجه هي نتاج الحداثة الإسلامية في نهاية المطاف، وقد كانت قيادة الحركة الانفصالية العربية إسلامية، وليست مسيحية. انظر: Ernst Dawn, «The Origins of Arab Nationalism,» in: Rashid Khalidi [et al.], *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press, °1991), p. 8.

ولكن الصحيح، أن القومية العربية، عند أبناء الأقليات، كانت أكثر إيديولوجية، وأكثر راديكالية، وينقصها الاسترخاء والتوازن في قومية الأكثرية السنية. كذلك كانت حال قومية حزب البعث العربي الاشتراكي، مقارنة بالفكرة العربية عند جمال عبد الناصر.

القومي والإسلامي، متحدين في الصراع مع الاستعمار الأوروبي. أما في مصر، فقد تطورت علاقة أكثر توازناً بين الهوية المصرية والإسلامية. علاوةً على ذلك، أثار التحالف بين القومية العربية المشرقية والإنكليز ارتياباً في مصر المتورطة في صراع طويل مع الإنكليز. فقط، منذ العام ١٩٣٦، بدأت مصر تطور انتماءً عربياً سياسياً. ولكنها كانت عربية قبل أن تكون عربية إيديولوجياً؛ فقد كانت المركز الثقافي العربي الأكثر أهمية للعرب ـ وليس للمسلمين ـ قبل أن تكون جزءاً من الحركة القومية العربية. وعندما طورت مصر قومية عربية في مرحلة لاحقة، كانت أكثر اعتدالاً من السورية، التي بقي جرح التجزئة يؤدي إلى التهابات إيديولوجية قومية فيها.

لم يحظ العرب، بعد انحلال الامبراطورية، بالحرية نفسها التي حظي بها الأتراك في اختيار نظامهم السياسي. أما الأنظمة التعددية المحدودة التي نشأت، فقد كانت عالقة، منذ البداية، في تناقضات العلاقة مع الاستعمار. طالب مؤيدو الديمقراطية بالديمقراطية ضد الاستعمار، وليس من أجل الديمقراطية. والاستعمار الذي أظهر تعاملاً كلبياً (Cynical) مع الديمقراطية صنيعته، زود أعداء الديمقراطية، بحجج دامغة ضدها كأداة استعمارية. لقد كان تأثير الاستعمار في المراحل الأولى من التطور الديمقراطي في الوطن العربي، أعمق من أن يكون مؤقتاً أو مجرد ورقة نستر بها عورة عجزنا اليوم. لقد كان تأثير الاستعمار في الديمقراطية مهلكاً. إن الأحزاب العربية التي نشأت من الجمعيات العربية السرية ومن الطبقة الوسطى الجديدة، انشغلت في تنافسها بسؤال الولاء للمصالح القومية المحلية أو الأجنبية. وباختصار، فإن الفرق بينها في هذا السياق، والمهم في نظر الجمهور، لم يكن أيها الأكثر ديمقراطية، بل أيها الأكثر قومية.

لقد قادت مناقشة دور الاستعمار في تعطيل بناء الديمقراطية، في الوطن العربي، إلى موقفين تبسيطيين. فزعم الموقف القومي أن الاستعمار أعاق الديمقراطية بتفتيته للأمة، بينما زعم الموقف المناقض أن العثرة الحقيقية أمام تحقيق الديمقراطية هي التطلع العربي إلى بناء الأمة الواحدة، بدلاً من شرعنة الكيانات السياسية القائمة ودمقرطتها. والحق، أن تجزئة الوطن العربي حرفت الحركة القومية عن المهام الديمقراطية، بخلقها أزمة شرعية

للدول القائمة. ولكن على صعيد آخر، تحوّل التعرض المستمر لشرعية الدول، تحوّل بحد ذاته، إلى حجة لتعليل غياب الديمقراطية.

من الناحية التاريخية، يمكن دحض وتثبيت شرعية الدولة القائمة باللجوء الانتقائي إلى حقائق تاريخية. ولكن المحيّر في الحقائق التاريخية، هو ليس موضوع دقتها أو عدمه، بل تحويلها، بمجرد انتقائها، إلى جزء من تاريخ الكيان السياسي، الذي من المفترض شرعنته. ولذا، فإن حجة «الحقائق التاريخية الصلبة»، في إضفاء الشرعية على الدولة، هي حجة دائرية[٦٢]. فالحاضر يكتب عن الماضي كأنه تاريخه هو.

وكمثال على ذلك، لا شك في أن وحدة إدارية مسيحية كانت قائمة في أجزاء من لبنان المعاصر، إبان الحكم العثماني؛ ولكن ما يطرح حجة لبنان التاريخي كوحدة منفصلة هو لبنان المعاصر الذي قام في إثر قرار فرنسي في العام ١٩٢٠. والحقيقة التاريخية عن إمارة درزية في بعض المناطق، يفترض بها أن تؤسس طموحات أخرى. ومع أن أجزاء من لبنان كانت تشكل تاريخياً وحدة إدارية قبل الاستعمار الفرنسي، إلا أن استقلالها الإداري كان أقل بما لا يقاس من استقلال البندقية وبافاريا الذي لم يمنعهما من الانضمام إلى الوحدتين الإيطالية والألمانية، عندما توافرت الظروف التاريخية لذلك. ليس لإيطاليا وألمانيا تاريخ كدول قومية. والقومية ظاهرة حديثة في أوروبا كما في الشرق الأوسط. ولبنان هو الحالة الأكثر تعقيداً في الشرق العربي، وما يصح بالنسبة إليه يصح أيضاً بالنسبة إلى بقية البلدان العربية.

ليس السؤال إذاً حول التواريخ (جمع تاريخ) الجزئية في مشرقنا العربي، فقد كان هنالك بالتأكيد مثل هذه التواريخ، ولكنها لا تقود بالضرورة إلى الدول الحالية. السؤال هو حول الشروط التاريخية التي حولت هذه التواريخ إلى جزء من عملية شرعنة دول حديثة، ومنعتها من الاندماج

---

(٦٢) يزعم إيليا حريق مثلاً إن فرضية الحركة القومية العربية الأساسية بأن تجزئة الوطن العربي هي نتاج الفصل الاستعماري غير دقيقة بالنسبة إلى معظم البلدان العربية، وإن هذه المشكلة قائمة بالنسبة إلى سوريا وحدها. وحتى هناك فإن للبنان تاريخه الإداري الخاص به، انظر: Harik, «Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World».

كعناصر في تاريخ قومي واحد. والتاريخ القومي لا يتألف مما يجب تذكره فحسب، وإنما أيضاً مما يُنسى، بما في ذلك جزئيات وصراعات داخلية دموية وتوحيد قسري عنيف وغير ذلك. فالأساطير القومية دائماً هي خليط من الذاكرة والنسيان، من الاندثار والخلود.

شكل لبنان بين العامين ١٨٤٢ و١٨٥٢ وحدتين إداريتين: إحداهما درزية في الجنوب، والأخرى مارونية في الشمال. وقد انتهى هذا التقسيم بحرب طائفية، وبتدخل غربي في لبنان، الذي منح استقلالاً إدارياً بوصفه سنجقاً في العام ١٨٦١. وقد أُلغِيَ هذا الترتيب في العام ١٩١٥ باحتلال عثماني مباشر. فقط، بعد هزيمة الجيش الفيصلي في ميسلون في العام ١٩٢٠، قرر الفرنسيون إضافة أراضٍ سورية أخرى إلى لبنان الذي نعرفه حالياً. وكما يقول غسان سلامة، لم يكن هذا الأمر مفروغاً منه، لا بالنسبة إلى اللبنانيين القدامى ولا بالنسبة إلى اللبنانيين الجدد، الذين ضمهم هذا القرار الفرنسي للبنان. لقد حلم الموارنة بلبنان الكبير ما دامت امتيازاتهم مضمونة فيه. ولكن عندما هددت هذه الامتيازات في العام ١٩٧٥ مع اندلاع الحرب الأهلية مثلاً، طرحت بعض نخبهم الطائفية فكرة تقسيم لبنان من جديد بحسب حدود طائفية. وفجأة، لم يعد لبنان المعاصر مقدساً كما كان، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين حلموا بـ «لبنان الكبير». أما اللبنانيون الجدد الذين حصلوا على هذه الهوية بقرار فرنسي، فغالباً ما طالبوا بالوحدة مع سوريا، وحتى بالوحدة مع سوريا ومصر، أيام الوحدة بين هذين البلدين. وقد تطور في لبنان تيار قومي عربي ذو طابع إيديولوجي بخاصة. وعندما تحول السؤال إلى سؤال المشاركة بالسلطة والترجمة الدستورية الأكثر دقة للتوازنات الديمغرافية في ديمقراطية لبنان التوافقية، تحولت مسألة الدفاع عن وحدة لبنان إلى مسألة مبدئية عند القوميين العرب اللبنانيين ضد تقسيمه الطائفي، وبالطبع ضد الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان.

لم تطور الدولة الطائفية في لبنان مجتمعاً مدنياً مقابل الفكرة القومية العربية، كما لم تمنع الفكرة القومية العربية في لبنان عملية التماسك المدني للجسم اللبناني. وقد زجت الديمقراطية التوافقية في حرب أهلية ما لبثت أن تحولت إلى حرب طوائف. وما حافظ على نوع من الديمقراطية في لبنان في

مرحلة اتجهت فيها البلدان العربية جميعاً إلى الدكتاتورية، لم يكن القومية اللبنانية، بل تعدد الطوائف في توازن مع مركزية الدولة(٦٣).

وكما كانت الحال لدى بقية السوريين، ما عدا الموارنة وقسماً من الدروز، لم يكن لدى الفلسطينيين مشروع دولة مقابل دولة اليهود. ولم ير الفلسطينيون صراعهم مع الصهيونية كصراع بين حركتين قوميتين (لهما الحق نفسه على الأرض نفسها) كما يريدنا اليسار الصهيوني في إسرائيل أن نعتقد في محاولة لكتابة التاريخ من منطلق رؤية العملية السلمية، والاعتراف المتبادل في أيامنا. لقد نظر الفلسطينيون إلى الصراع مع الصهيونية نظرتهم إلى مشروع استعماري مختلف عن المشروعين الإنكليزي والفرنسي، بنيّته في البقاء، وإقامة دولة يهودية في فلسطين. ولذلك كان لوعد بلفور وقع أكبر بكثير عليهم من كتاب **دولة اليهود** لهرتزل، لأنه حوَّل المشروع إلى مشروع استعماري جادّ مرتبط بدولة استعمارية قوية. ولم تشكّل فلسطين يوماً وحدة إدارية مستقلة في ظل العثمانيين(٦٤). وتقييم غسان سلامة لمشاركة الفلسطينيين في المؤتمر السوري ودعمهم لفيصل أكثر دقةً، بعامة، من حكم آن ليش على هذه المشاركة بأنها تكتيكية(٦٥). ويذكّر هذا الحكم بالتعامل العربي المعاصر المتبادل، أو تعامل منظمة التحرير الفلسطينية التكتيكي الحالي مع الأنظمة العربية، ويفرض بالتالي مفاهيم الحاضر على الماضي. ومنذ المؤتمر الفلسطيني الأول في حيفا عام ١٩٢٠، ترددت الحركة الوطنية الفلسطينية، ولفترة طويلة، بين تحرر فلسطين كوطن عربي (ميثاق ١٩٦٤) وكجزء من تطلعات الأمة العربية للتحرر، وعقيدة دولة تضع

---

(٦٣) أشار إدمون رباط إلى هذه النقطة في العام ١٩٥٩، في مؤتمر كان الأول من نوعه، حول الديمقراطية في الوطن العربي، عُقِد في بيروت. وفي مقالته تلك، علَّل رباط الدكتاتوريات العربية المجاورة بضرورات التحديث. انظر: إدمون رباط، «الديمقراطية في البلاد العربية،» في: **أعمال المؤتمر الأول للعلوم السياسية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٩)، مج ٣، ص ٥٠.

(٦٤) في العام ١٨٨٣ فُصل شمال فلسطين عن ولاية الشام ليُضم إلى ولاية بيروت، وشكلت القدس والجنوب سنجقاً تابعاً لاستانبول مباشرة. يتبنى غسان سلامة هذا الفصل، بعامة، من خلال الاستعراض التاريخي في كتابه: **المجتمع والدولة في المشرق العربي**.

(٦٥) انظر: رباط، «الديمقراطية في البلاد العربية،» ص ٤٨. انظر أيضاً: Ann Mosely Lesch, *Arab Politics in Palestine, 1917-1989: The Frustration of a Nationalist Movement* (Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1979), pp. 258-281.

الفلسطينيين على أساس مشترك مع الحركة الصهيونية ومع البلدان العربية الأخرى، وتجعل الصراع فلسطينياً ـ إسرائيلياً بالأساس. ومنذ تأسيسه، حارب الكيان الفلسطيني لتحصيل اعتراف من الإنكليز، ثم من العرب ضد الخصم الأردني، ومنذ نهاية السبعينيات حارب هذا الكيان لتحصيل اعتراف من إسرائيل.

وقد تطورت مسألة التجزئة إلى عائق مفصلي في بقاء علاقة طبيعية بين الدولة والمجتمع في سوريا نفسها، التي قامت على بقية أراضي سوريا الطبيعية. لقد تحولت إعادة الوحدة إلى سوريا إلى الإيديولوجيا الشرعية لدى أحزابها جميعاً. وقد تطلَّب الأمر زمناً طويلاً قبل أن تعترف النخب السياسية السورية بالواقع الجديد، وذلك في ظل السياسة البرغماتية التي اتبعها النظام. في البداية هربت النخبة السياسية من فكرة الوحدة السورية إلى الأمام، إلى الوحدة العربية، في فترة بدأت فيها العروبة تتحول من إيديولوجيا سورية إلى برنامج مشروع سياسي عربي بعد أن تبنَّاه أقوى وأكثر الأنظمة العربية شعبية، أي النظام الناصري في مصر.

لقد تطلع القوميون العرب عادة إلى دولة عربية قوية تقوم بدور بروسيا في التاريخ العربي الحديث. وقد ادَّعت العراق لنفسها هذا الدور، بين الحربين، كأول دولة عربية ذات وزن، تحصل على الاستقلال، مستخدمة رأس المال الرمزي الهاشمي في الصراع العربي مع العثمانيين. لم تكن الوطنية المصرية، حتى في حالة اكتشافها للساحة العربية، معنية بهذا الدور إلى أن انتزع عبد الناصر القيادة. ولم يرغب عبد الناصر بتوحيد الوطن العربي بالقوة، ولكنه استطاع أن يتحدث إلى الشعوب العربية، من فوق رؤوس زعمائها، مترجماً ثقل مصر الحضاري والثقافي، إلى قوة صدامية سياسية مع الغرب، ومع القوى التقليدية في الوطن العربي. وقد نجح عبد الناصر في عدم الجمع بين الحزبية والقومية في الفكر السياسي العربي، بخاصة بعد انحلال تجربة الوحدة مع سوريا. وسيحتاج الأمر إلى وقت طويل لكي يكون بالإمكان الجمع بين مفاهيم مثل الوحدة الوطنية أو القومية والتعددية الحزبية، كمفاهيم غير متناقضة، بل حتى مكمل بعضها بعضاً. وتجد الناصرية حتى يومنا صعوبة كبيرة في التحول إلى حزب

سياسي، فقد كانت خطاباً سياسياً شعبوياً وحْدَوِياً ولم تكن حزباً في يوم من الأيام.

لم ينجح الفكر الوحدوي العربي بتطوير مشروعٍ يأخذ بالحسبان الوقائع القائمة، بدل الاكتفاء بإدانتها باسم الوحدة. وبدلاً من اقتراح كونفدرالية تأخذ في الاعتبار وتؤطر الاقتصادات العربية المختلفة، أصبحت الأداة الوحدوية المنتشرة في الخطاب السياسي الوحدوي هي التأميم. ولذلك أصبحت الوحدة العربية كابوساً للبرجوازيات الناشئة في مختلف البلدان التي التقت مع بيروقراطيتها المحلية، في الخوف من سيطرة مزعومة للبيروقراطية المصرية. وأصلاً لم يمض وقت طويل حتى انتقل الفكر السياسي العربي من إدانة الدولة القطرية إلى الموافقة الخجولة على اعتبارها أداة التحديث الرئيسية. ولم يكن ذلك غريباً في مرحلة ما بعد الاستعمار في العالم الثالث بأسره، لاسيّما أن الدولة في أوروبا الشرقية كانت لا تزال تحقق نجاحات في التراكم الرأسمالي الأوّلي وإرساء البنية التحتية.

ووجدت الدولة مجالاً واسعاً للمناورة بعد أن تبين أن هيمنة الفكر القومي العربي الوحدوي هي سلاح ذو حدين. فهو من جهة أولى يُدين الدولة القطرية، لكنه من جهة ثانية لا يتوقع منها الكثير، باعتبارها حالة تجزئة ومرحلة انتقالية وإفرازاً استعمارياً وغير ذلك. وكانت النتيجة أن الفكر القومي العربي لم يطور نظرية في الحكم ولا مطالب دستورية، ولا توقعات من الدولة القائمة، وهذا بالطبع لم يؤدِ إلى زوال الدولة، بل إلى منحها حرية فائقة.

كان نمط الحداثة المسيطر في الدول العربية بعد الاستعمار نمطاً اندماجياً[٦٦]. وقد أكد المفكرون القوميون الأوائل على حقوق الفرد في العلاقة مع الدولة، ولم يولوا الانتماءات الأخرى أهمية خاصة من الناحية النظرية. وقد استمر عدم إيلاء الجماعة غير القومية أية أهمية من قبل الحركة

---

(٦٦) يشرح ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربي في العصر الليبرالي** هذه النزعة العربية نحو دمج الأقليات، بالرغبة القائمة، منذ مرحلة الصراع مع الاستعمار، في انتزاع أهم سلاح له لتعليل التدخل، وهو حماية الأقليات الدينية. انظر: Hourani, *Arab Thought in the Liberal Age, 1798-1939,* p. 296.

القومية العربية، حتى بعدما تبين انعدام حقوق الفرد كمواطن. وقد كان التشديد على الاندماج، رد فعل قومياً على السياسة غير الاندماجية بل التفتيتية التي اتبعها الاستعماران الإنكليزي والفرنسي.

وقد تحالف المستعمرون مع قيادات تقليدية في الأقليات ضد الأكثرية، واعتمدوا بخاصة على أبناء الأقليات في بناء أجهزة الأمن المحلية. وتم تجاوز هذا الواقع في مرحلة سيطرة الخطاب السياسي القومي الوحدوي. ولكن، تبيَّن بعد انهياره، أن الدولة السلطوية في تلك البلدان، تعتمد في الأساس على ولاء الضباط وقيادات الحزب من أبناء الأقليات. وقد عقَّد هذا الواقع عملية الدمقرطة تعقيداً حاداً.

إن الدمقرطة غير ممكنة من دون إجراء مصالحة بين الدولة والأغلبية في المجتمع. ولكن الأغلبية الديمقراطية التي نقصدها ليست الأغلبية الطائفية أو الجهوية أو الإثنية، وإنما المقصود بها هو أغلبية المواطنين الأفراد المعبر عنها بحق الاقتراع العام والرأي العام وغير ذلك. والمأساة، أن الحكم الدكتاتوري المعتمد بكثافة على انتماءات جهوية أو طائفية ولو بخطاب قومي، يشوه مفاهيم الأكثرية والأقلية في المجتمع، لتتحول إلى مفاهيم الأكثرية والأقلية الطائفية، أي إلى مفاهيم تحدث وظيفة البنى التقليدية، التي يعمل هو أيضاً بحسبها، عند حساب الولاءات والتعيينات وغير ذلك، في حين ينتظم المواطنون الأفراد في الدولة الديمقراطية في أحزاب واتحادات ونقابات ولجان ومجموعات ضغط وغيرها. أما المنظمات ذات الطابع الإثني الطائفي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح جماعة إثنية، فتبقى قائمة ولكن هامشية، ويمكن التسامح معها بخاصة، في حالة الأقليات.

أما في الدول التي تراكم فيها شعور بالحرمان السياسي لدى الأغلبية الطائفية، فإن النزعة نحو الدمقرطة تلتقي بنزعة إلى حكم الأغلبية الطائفية أو الإثنية. والحق، أن الأغلبية لن تحكم في مثل هذه الحالة، بل ستحكم نخبها فقط مستترة وراء خطاب يتملق المشاعر الطائفية للمحكومين. كما أنه في واقع الدولة التسلطية لا تتولى الأقلية الحكم، بل نخبها، وهذا هو الفرق بين الدولة التسلطية ونظام الأبارتهايد أو الـ «Herrenvolk Democracy»

حيث تسود علاقات ديمقراطية وتعددية حزبية في أوساط الأقلية الحاكمة على الأقل.

في مثل هذه الأوضاع تكون الدمقرطة التدريجية هي الحل الوحيد والضمان الوحيد أمام تعرض الأقلية فيما بعد إلى الاضطهاد والملاحقة، بعدما خلق الانطباع بأنها كانت الحاكمة، وأنها كانت مسؤولة عن القمع والاضطهاد السائدين في عهد الدولة السلطوية. وإذا لم تحصل الدمقرطة التدريجية من أعلى يرافقها اتفاق بين النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية على احترام قواعد اللعبة الديمقراطية، فإن أي انفجار من القاعدة قد يؤدي إلى تصفية حسابات دموية.

قائمة المراجع والمصادر

١ ـ العربية والمترجمة إلى العربية

كتب

أعمال المؤتمر الأول للعلوم السياسية. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٩.

ألتوسير، لوي. **مونتسكيو: السياسة والتاريخ**. ترجمة نادر ذكرى. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.

البديري، موسى [وآخرون]. **الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.

البزري، دلال. **غرامشي في الديوانية: في محل «المجتمع المدني» من الإعراب**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢.

زبيدة، سامي. **الإسلام: الدولة والمجتمع**. ترجمة عبد الله النعيمي. دمشق: دار المدى، ١٩٩٥.

سعيد، أمين. **الثورة العربية الكبرى**. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٤. ٣ ج.

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

عبد الله، ثناء فؤاد. **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

لبيب، الطاهر [وآخرون]. **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٠)

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

موروا، بيير فرانسوا. **هوبس: فلسفة علم الدين**. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

هلال، علي الدين [وآخرون]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

هوركهايمر، ماكس. **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**. ترجمة محمد علي اليوسفي. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.

دوريات

الجابري، محمد عابد. «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي». **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٧، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.

الصاوي، علي. «التنظيمات غير الحكومية والتحول الديمقراطي في الوطن العربي». **شؤون عربية**: العدد ٧٥، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣.

عبد الله، ثناء فؤاد. «خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي». **المستقبل العربي**: السنة ١٧، العدد ١٨٧، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤.

غليون، برهان. «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية». **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٨، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.

الكنز، علي. «من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية». **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٨، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.

لبيب، الطاهر. «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي». **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٨، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.

هويدي، فهمي. «الإسلام والديمقراطية». **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Acton, John Emerich Edward Dalberg (Baron). *Essays on Freedom and Power*. London: Thames and Hudson, [1956].

Althusser, Louis. *Montesquieu: La Politique et l'histoire*. Paris: Presses universitaires de France, 1964. (Initiation philosophique)

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 1991.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1958]. (Charles R. Walgreen Foundation Lectures)

Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London: Cambridge University Press, 1968. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

Ayubi, Nazih N. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London; New York: I. B. Tauris, 1995.

Baldwin, James Mark (ed.). *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Gloucester, MA: Smith, 1960-.

Basson, A. H. *David Hume*. Harmondsworth: Penguin Books, [1958]. (Pelican Philosophy Series)

Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992.

Beblawi, Hazem and Giacomo Luciani (eds.). *The Rentier State*. London: Croom Helm, 1987.

Bellah, Robert [et al.]. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper and Row, 1985.

Bellamy, Richard. *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pareto to the Present*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.

Berlin, Isaiah (Sir). *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Edited and with a bibliography by Henry Hardy; with an introduction by Roger Hausheer. Harmondsworth, Middlesex, England; New York: Penguin, c1979.

Bhabha, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1990.

Bobbio, Norberto. *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*. Translated by Roger Griffin; edited and introduced by Richard Bellamy. Cambridge, UK: Polity Press; Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.

_____ . *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*. Translated by Roger Griffin; edited and introduced by Richard Bellamy. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, c1987.

Bullock, Alan and Oliver Stallybrass (eds.). *The Harper Dictionary of Modern Thought*. New York; London: [Harper], 1977.

Campbell, R. H. and A. S. Skinner (eds.). *The Works and Correspondence of Adam Smith in 6 Volumes*. Oxford: [n. pb.], 1976-1983.

Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, c1993. (Princeton Studies in Culture/Power/History)

Cohen, Jean L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

_____ and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, c1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Collini, Stefan, Donald Winch and John Burrow. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.

Connor, Walker. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1994.

_____. *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1984.

Cornell, Drucilla, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson (eds.). *Hegel and Legal Theory*. New York; London: Routledge and Kegan Paul, 1991.

Cranston, Maurice William. *The Noble Savage: Jean Jacques Rousseau, 1754-1762*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Dahl, Robert Alan. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1971.

Davis, Horace Bancroft. *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*. New York: Monthly Review Press, 1967.

Deegan, Heather. *Third Worlds: The Politics of the Middle East and Africa*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1996.

Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. Translated by George Simpson. New York: Free Press of Glencoe, 1964.

_____. *Professional Ethics and Civil Morals*. Translated by Cornelia Brookfield. Glencoe: IL: Free Press, [1958]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Elster, Jon and Rune Slagstad (eds.). *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988. (Studies in Rationality and Social Change)

Engelberg, Ernst and Wolfgang Kuettler (eds.). *Formationstheorie und Geschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1978.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. 2nd ed. London: [n. pb.], 1763.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, ©1992.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983. (New Perspectives on the Past)

_____ . *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979.

Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: [n. pb.], 1985.

Gierke, Otto Friedrich von. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*. With a lecture on the ideas of natural law and humanity, by Ernst Troeltsch; translated with an introduction by Ernest Barker. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Gouldner, Alvin Ward. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. London: Macmillan, 1980.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, ©1971.

Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Grundbegriffe, Geschichtliches. *Historisches Lexikon und Politisch-soziole Sprache in Deutschland*. Stuttgart: [n. pb.], 1979.

Hall, John A. (ed.). *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge, UK: Polity Press, 1995.

Hall, Stuart. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London; New York: Verso, 1988.

Hann, Chris and Elizabeth Dunn (eds.). *Civil Society: Challenging Western Models*. London; New York: [n. pb.], 1996.

Hayek, Friedrich August von. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1973-].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Reclam, [1970]. (Werke in Zwanzig Baenden, Reclam Universal-Bibliotheck; Nr. 8388-93)

Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1992.

Hourani, Albert Habib. *Arab Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London: Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1970.

Hulliung, Mark. *Montesquieu and the Old Regime*. Berkeley, CA: University of California Press, c1976.

Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the Posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Essays: Moral, Political and Literary*. Edited and with a foreword, notes and glossary by Eugene F. Miller. Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1987].

_____. *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis, IN: Liberty Classics, [1983-1985]. 6 vols.

Hussain, Asaf, R. Olson and J. Qureshi (eds.). *Orientalism, Islam and Islamists*. Brattleboro, Vermont: Amana Books, 1984.

Jardin, André. *Tocqueville: A Biography*. Translated from the French by Lydia Davis with Robert Hemenway. London: P. Halban, 1988.

Jones, W. T. *Masters of Political Thought*. London: [n. pb.], 1969. 3 vols.

Vol. 2: *Machiavelli to Bentham*.

Keane, John. *Democracy and Civil Society*. London; New York: Verso, 1988.

_____ (ed.). *Civil Society and the State*. London; New York; Verso, 1988.

Kedourie, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. London: Frank Cass, 1994.

_____. *Nationalism*. 3rd ed. London: Hutchinson, 1966. (Hutchinson University Library: Politics)

Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, c1980.

Khalidi, Rashid [et al.]. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, c1991.

Khuri, Fu'ad Ishaq. *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam*. London: Saqi Books, 1990.

Kilminster, Richard. *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with lukacs, Gramsci and the Early Frankfurt School*. London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Knox, Thomas Malcolm and Z. A. Polkzynski (eds.). *Hegel 's Political Theory*. Oxford: [n. pb.], 1964.

Kolakowski, Leszek. *Die Hauptströmungen des Marxismus: Entsehung, Entwicklung, Zerfall*. München; Zürich: Piper, 1977-.

Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise: Ein Studie zur Pathogenese der Büergerlichen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Kukathas, Chandran, David W. Lovell and William Maley (eds.). *The Transition from Socialism: State and Civil Society in the USSR*. Melbourne, Australia: Longman Cheshire, 1991.

Laslett, Peter (ed.). *Two Treatises of Government*. New York; Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1963.

Lesch, Ann Mosely. *Arab Politics in Palestine, 1917-1989: The Frustration of a Nationalist Movement*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1979.

Lichtheim, George. *The Origins of Socialism*. London: Weidenfeld and Nicolson; New York: Praeger, 1969.

Lutfiyya, Abdulla M. and Charles W. Churchill (eds.). *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*. The Hague: Mouton, 1970.

Maclntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

Marshall, Thomas Humphrey. *Class, Citizenship and Social Development: Essays*. With an introduction by Seymour Martin Lipset. Westport, CT: Greenwood Press, 1973.

Martin, Kingsley. *The Rise of French Liberal Thought: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*. Westport, CT: Greenwood Press, 1980.

Marx-Engels Collected Works. New York: [n. pb.], 1992.

Marx Engels Werke. Bd. 1, Berlin: [n. pb.], 1963; Bd. 3, Berlin: [n. pb.], 1969; Bd. 4, Berlin: [n. pb.], 1964; Bd. 8, Berlin: [n. pb.], 1964; Bd. 13, Berlin: [n. pb.], 1956; Bd. 17, Berlin: [n. pb.], 1968.

Miliband, Ralph [et al.] (eds.). *The Retreat of the Intellectuals: The Socialist Register*. London: [n. pb.], 1990.

Mill, John Stuart. *Essays on Equality, Law and Education*. Editor of the text John M. Robson; introduction by Stefan Collini. London: Routledge and Kegan Paul, ©1984. (Collected Works; vol. 2)

_____. *Three Essays*. Edited by Richard Wollheim. London; New York: Oxford University Press, 1975.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *Persian Letters*. Edited by C. J. Betts. London: [n. pb.], 1977.

_____. *The Spirit of the Laws*. Translated by Thomas Nugent, with an introduction by Franz Neumann. New York: Hafner Pub. Co., [1962, ©1949]. 2 vols. (Hafner Library of Classics; 9)

Moore, Barrington (Jr.). *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Harmondsworth: [n. pb.], 1979.

Morris, William. *A Dream of John Bell and a King 's Lesson*. London: Longmans, 1928.

Munck, Ronaldo. *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*. London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1986.

Norton, Augustus Richard (ed.). *Civil Society in the Middle East*. Leiden; New York: Brill, 1995-1996. 2 vols. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 50)

Norton, David Fate (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.

O'Donnell, Guillermo A., Philippe C. Schmitter and Lawrence Whitehead (eds.). *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986; 1991.

Vol. 4: *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*.

Oxford English Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Paine, Thomas. *The Rights of Man*. Edited by Henry Collins. Harmondsworth: [n. pb.], 1977.

Parsons, Talcott. *Politics and Social Structure*. New York: Free Press, [1969].

_____. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1971]. (Foundations of Modern Sociology Series)

Plessner, Helmuth. *Die Verspätete Nation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. (Gesammelte Schriften; 6)

Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. [Princeton, NJ]: Princeton University Press, [1975].

_____ . *Virtue, Commerce and History*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985. (Ideas in Context)

Poggi, Gianfranco. *Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1972.

Popkin, Richard H. *The High Road to Pyrrhonism*. Edited by Richard A. Watson and James E. Force. San Diego, CA: Austin Hill Press, ©1980.

Richter, Melvin. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977.

Ritter, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1971-.

Rosenberg, Arthur. *Demokratie und Sozialismus; Zur Politischen Geschichte der Letzten 150 Jahre*. [Frankfurt am Main]: Europäische Verlagsanstalt, [1962].

Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*. Translated and introduced by Maurice Cranston. Harmondsworth: Penguin, 1968. (Penguin Classics; L 201)

Saint-Simon, Claude Henri, Comte de. *Selected Writings*. Edited and translated with an introduction by F. M. H. Markham. Oxford: B. Blackwell, 1952.

Schleifer, James T. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980.

Schneider, Louis (ed.). *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967. (Heritage of Sociology)

Seligman, Adam B. *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, ©1992.

Seligman, Edwin R. A. and Alvin Johnson. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1948.

Shaklar, J. A. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: [n. pb.], 1985.

Sieyès, Emmanuel Joseph. *What is the Third Estate*. Translated by M. Blondel; edited with historical notes by S. E. Finer; introduced by Peter Campbell. London: Pall Mall Press, [©1963].

Silverman, Maxim. *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1982.

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1987.

Smith, Denis Mack. *Mazzini*. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.

Stalin, Joseph. *Marxism and the National and Colonial Question*. A collection of articles and speeches. London: Lawrence and Wishart, [1942]. (Marxist- Leninist Library; 12)

Talmon, Jacob Leib. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg, 1952.

Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979. (Modern European Philosophy)

Tester, Keith. *Civil Society*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. edited by J. P. Mayer. New York: [n. pb.], 1988.

Todorov, Tzvetan. *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Tucker, Robert C. (ed.). *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*. With contributions by Wlodzimiers Brus [et al.]. New York: Norton, c1977.

Verne, Donald P. (ed.). *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of the Objective Spirit*. New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, c1980.

Wiener, Philip P. (ed.). *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. New York: Scribner, [1973-1974]. 5 vols.

Periodicals

Adamson. Walter. «Gramsci and the Politics of Civil Society». *Praxis International*: vol. 7, nos. 3-4, Winter 1987-1988.

Arato, Andrew. «Civil Society against the State: Poland, 1980-1981». *Telos*: no. 47, Spring 1981.

______ . «Empire vs. Civil Society: Poland, 1979 - 1982». *Telos*: no. 50, Winter 1981-1982.

Bates, Thomas R. «Gramsci and the Theory of Hegemony». *Journal of the History of Ideas*: vol. 36, no. 2, April-May 1975.

Bell, Daniel. «American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society». *Public Interest*: Spring 1989.

Bellamy, Richard. «Gramsci, Crose and the Italian Tradition». *History of Political Thought*: vol. 11, no. 2, Summer 1990.

Berlin, Isaiah. «Two Concepts of Nationalism». An interview with Nathan Fardels. *New York Review of Books*: 21 November 1991.

Calhoun, Craig. «Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-determination». *International Sociology*: vol. 8, no. 4, December 1993.

Chatterjee, Partha. «A Response to Taylor's Modes of Civil Society». *Public Culture*: vol. 3, no. 1, Fall 1990.

Debray, Regis. «Marxism and the National Question». *New Left Review*: no. 105, September-October 1977.

Diamond, Larry. «Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation». *Journal of Democracy*: vol. 5, no. 3, July 1994.

Ely, John. «The Politics of «Civil Society»». *Telos*: no. 93, Fall 1992.

Gelvin, James L. «The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework». *International Journal of Middle East Studies*: vol. 26, no. 4, November 1994.

Goldberg, Ellis. «Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism». *Comparative Studies in Society and History*: vol. 33, no. 1, January 1991.

Gray, John. «From Post-Communism to Civil Society: The Reemergence of History and the Decline of the Western Model». *Social Philosophy and Policy*: vol. 11, no. 2, Summer 1993.

Haddad, Mahmoud. «The Rise of Arab Nationalism Reconsidered». *International Journal of Middle East Studies*: vol. 26, no. 2, May 1994.

Harik, Iliya. «Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World». *Journal of Democracy*: vol. 5, no. 3, July 1994.

Judt, Tony. «The New and Old Nationalism». *New York Review of Books*: 2 May 1994.

Mardin, Şerif. «Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire». *Comparative Studies in Society and History*: vol. 11, no. 3, June 1969.

Middle East Journal: vol. 42, no. 2, Spring 1993.

Modern China: vol. 2, no. 19, April 1993.

Mount, Ferdinand. «Ruling Passions, Rival Explanations of Nationalism». *Times Literary Supplement*: 17 February 1995.

Neocleous, Mark. «From Civil Society to the Social». *British Journal of Sociology*: vol. 46, no. 3, September 1995.

Piconne, Paul. «Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliati». *Theory and Society*: vol. 3, no. 4, Winter 1976.

Rustow, Dankwart A. «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model». *Comparative Politics*: vol. 2, no. 3, April 1970.

Sadowski, Yahya. «The New Orientalism and the Democracy Debate». *Middle East Report*: vol. 23, no. 4, July-August 1993.

Said, Edward. «Nationalism, Human Rights and Interpretation». *Raritan*: vol. 12, no. 3, Winter 1993.

Schecter, Darrow. «Gramsci, Gentile and the Theory of the Ethical State in Italy». *History of Political Thought*: vol. 11, no. 3, Autumn 1990.

Sivan, Emmanuel. «The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back». *Journal of Contemporary History*: vol. 25, nos. 2-3, 1990.

Taylor, Charles. «Modes of Civil Society». *Public Culture*: vol. 3, no. 1, Fall 1990.

Telos: no. 85, Autumn 1990.

فهـــرس عـــام

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- ق -

ـ ك ـ

- ل -

- م -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب:

- كتاب نظري يبحث في تطوّر المفهوم (أي في تعريفه التاريخي) عبر مراجعة تاريخ الفكر السياسي الغربي (..)

- يبحث في وظائف المجتمع المدني المؤدية للديمقراطية، بعد أن غاب المفهوم وعاد إلى الظهور من جديد بمعنى مختلف (...) عاد متطابقاً مع ما هو ليس سياسياً. غير أن "السياسي" عاد بقوة إلى الحراك الاجتماعي، وعبر الثورات العربية التي تداعت أحداثها بسرعة من تونس إلى مصر إلى اليمن وليبيا وسوريا، فأين يقع المجتمع المدني في هذا الحراك؟

- تشهد المجتمعات العربية عملية إعادة تشكل، تعمل فيها الهوية العربية كخلفية ثقافية وجدانية مشتركة (..) ولكن الفاعل على الأرض هو جموع المواطنين - الواعين لحقوقهم كمواطنين والمدركين أن عليهم واجباً سياسياً يتمثل بمشاركتهم الفاعلة في الحيز العام. إن ما يجري تشييده عبر هذه الصيرورة الثورية هو مجتمع مدني وأمة مواطنية في الوقت ذاته.

من مقدمة الطبعة السادسة

الدكتور عزمي بشارة

- يشغل منصب المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (معهد الدوحة) وهو عضو في مجلس إدارته.

- عمل سابقاً كأستاذ للفلسفة وتاريخ الفكر السياسي في جامعة بير زيت لمدة عشر سنوات بين عامي ١٩٨٦ و١٩٩٦.

- أسّس عدة مراكز بحثية في فلسطين.

- صدرت له كتب ومؤلفات في الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفة، من بينها: "العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل"، "النهضة المعاقة"، "من يهودية الدولة حتى شارون"، "في المسألة العربية"، "أن تكون عربياً في أيامنا"، "الثورة والقابلية للثورة"، "الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث"، "الثورة التونسية المجيدة".

- حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة من "جامعة هومبولدت" في برلين-ألمانيا سنة ١٩٨٥. وكان بشارة قد انتخب عضواً في البرلمان ممثلاً عن العرب في الداخل، وممثلاً الحزب العربي الذي أسّسه وهو التجمع الوطني الديمقراطي، لأربع دورات متتالية بين سنة ١٩٩٦ وسنة ٢٠٠٧. تعرّض للملاحقة من قبل السلطات الإسرائيلية بسبب مواقفه السياسية. يعيش حالياً في قطر.

توزيع:



السعر: ١٤ دولاراً



الطبعة السادسة

